ARMOEDE



DE AS 128

de AS

anarchistisch tijdschrift

Zeven en twintigste jaargang, nr. 128, najaar 1999.
De AS verschijnt in vier afleveringen per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle.
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: ƒ35,-; buiten Benelux ƒ40,-.
Druk: BSG, Schiedam.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

VRAGEN OM ARMOEDE

Het onderzoek naar een sociale afwijking

André Bons en Raf Janssen

Het armoededebat van de afgelopen jaren in Nederland was vaak een schrale bedoening. Eén van de positieve uitzonderingen was het neem- en eetkatholicisme van bisschop Muskens. De dieptepunten zijn veel talrijker. De hypocriete kerstgedachten die de koninklijke mond van Beatrix enkele jaren geleden sprak. Of het liberale antwoord van het Kamerlid Kamp op een vraag van de Volkskrant *naar armoede in Nederland: "Degenen die niet of moeilijk kunnen rondkomen, hebben veelal sociale en/of psychische problemen of kunnen niet omgaan met geld"; in één adem voegde hij er als vanzelfsprekend aan toe dat betaald werk de beste remedie is tegen armoede.*[1] *En zeer recent het voorstel van een raadslid in Heerlen om naar Akens voorbeeld een winkel op te zetten waar minima tegen sterk gereduceerde prijzen hun dagelijkse inkopen kunnen doen. Ze hebben de keuze uit producten die de houdbaarheidsdatum naderen en voor gewone consumenten onaantrekkelijk zijn. Het biefstuksocialisme in een eigentijds jasje, een typische win-winsituatie eigenlijk: de behoeftigen gevoed, de ondernemers van hun afval verlost.*

De discussie over armoede in Nederland wordt voor een belangrijk deel bepaald door dergelijke incidenten. Los van het mediaspektakel wijzen maatschappelijke instellingen en bewegingen al jaren even geduldig als weinig effectief op de schande die armoede in een rijk land vormt: zij is onrechtvaardig, onnodig en onredelijk, en het feit dat ze bestaat stuit elk weldenkend mens tegen de borst. Maar de weldenkende mensen vormen geen effectieve politieke meerderheid. Het beroep op het gezonde verstand en op de solidariteit haalde weinig uit. Bewindslieden reageerden nauwelijks en veel burgers leken andere dingen aan hun hoofd te hebben.

Pas in het midden van de jaren negentig heeft het thema 'armoede en sociale uitsluiting' eindelijk de officiële status van sociaal probleem gekregen. Het armoedevraagstuk prijkt sindsdien niet bovenaan de agenda: daarvoor zijn er teveel andere gewichtige zaken die de aandacht vragen - de infrastructuur, de Euro, het milieu, asielzoekers, voetbalvandalen, inflatie, zo nu en dan een oorlog of de nasleep ervan. Het armoedevraagstuk is een beleidskwestie geworden als vele andere. Officieel is vastgesteld dat de arbeid ons zal verlossen van deze plaag. Het is de vraag of dit het juiste middel is tegen deze kwaal. De moderne armoede is, net als de oude armoede, *een product van normale verrijkingsprocessen*, het resultaat van aanvaarde vormen van ongelijkheid, onrechtvaardigheid en van verschillen in macht en bezit. Ze heeft diepe wortels in de economische, sociale en politieke structuren van een samenleving die niet meer de mogelijkheid zegt te hebben structurele veranderingen tot stand te brengen.

Aan het einde van de jaren zestig was de verzorgingsstaat in wezen af. Op basis van een herstelde welvaart werden nu de welzijnsvoorzieningen verder uitgebouwd. Er heerste tevredenheid over wat er tot stand was gebracht. De materiële mogelijkheden om iedereen in een redelijke mate van welstand te laten leven, waren aanwezig. Volgens plan zouden allen delen in de welvaart. Maar ook toen al was er sprake van een armoedeprobleem. Dat werd aan het zicht onttrokken door de facade van de verzorgingsstaat, die al gauw een scherm werd van voldaanheid en zelfgenoegzaamheid waar maar weinigen overheen wilden kijken. Incidenteel werd er al vroeg op gewezen dat sommige groepen niet deelden in de stijging van de welvaart. Dat gebeurde bijvoorbeeld in 1962 naar aanleiding van Michael Harringtons boek over 'het andere Amerika' - meer dan dertig jaar later zal de echo daarvan doorklinken in de titel van Melkerts armoedenota.[2] De bevlogen sociaal-democratie van de jaren van de maakbaarheid bracht rond 1965 haar opvattingen over een betere wereld aan de man met de radicale slogan over de spreiding van macht, kennis en inkomen. Aan het eind van die weg bleek Wim Kok te staan, maar toentertijd was de pakkende leuze ook een uitdrukking van bezorgdheid over feitelijk bestaande, als problematisch ervaren maatschappelijke ongelijkheid. In hetzelfde jaar 1965 werd de Algemene Bijstandswet ingevoerd en zagen we de oprichting van het ministerie van CRM, beide sterke symbolen van het sociale gezicht van de Nederlandse samenleving.

Heel veel effect hadden die vroege waarschuwingen niet. In het begin van de jaren zeventig waren het weten-

schappers als Fiselier die waarschuwden voor een toenemende maatschappelijke ongelijkheid en voor processen van verarming ondanks het bestaan van de verzorgingsstaat.[3] En weer tien jaar later signaleren onderzoekers opnieuw armoedeverschijnselen in deze rijke samenleving. De grootste bekendheid krijgt de studie van medewerkers van de Rotterdamse Gemeentelijke Sociale Dienst (GSD).[4] Op deze alarmerende geluiden wordt niet gereageerd met een beleid dat de bedoeling heeft nieuwe vormen van armoede te voorkomen en de bestaande armoede op te heffen. Integendeel: de christen-democratisch-liberale maatschappelijke betrokkenheid komt in deze jaren met name tot uitdrukking in ferme stelselherzieningen in de sociale zekerheid en in een obsessief fraudebeleid. Dit zorgt er mede voor dat armoede, achterstand en uitsluiting steeds meer mensen treft.

Sinds het midden van de jaren tachtig wijzen steeds meer organisaties en instellingen als de Vereniging van Nederlandse Gemeenten op de groeiende maatschappelijke verarming. De politiek houdt zich oostindisch doof en volstaat met een hooghartige verwijzing naar het bestaan van onze nog altijd riante sociale zekerheid. Armoede is een probleem dat niet bestaat, en als het wel bestaat kan het niet bestaan, want we hebben zulke goede voorzieningen. Pas tien jaar later geeft het eerste kabinet-Kok in 1995 dan eindelijk volmondig toe dat de Nederlandse samenleving een armoedeprobleem heeft. Dat is ongetwijfeld een gevolg van de jarenlange maatschappelijke druk om de werkelijkheid onder ogen te zien. Maar heeft de beweging tegen armoede hier geen Pyrrhusoverwinning behaald?

CRISIS VERZORGINGSSTAAT

De verzorgingsstaat bestaat zo'n vijftig jaar. In die tijd is hij ingrijpend veranderd, zoals onze hele samenleving. De verzorgingsstaat is een per definitie instabiele maatschappelijke formatie. Het model zit vanaf het begin vol contradicties, compromissen en paradoxen. Deze hebben uiteindelijk een aantal ernstige sociale, politieke en morele problemen niet kunnen voorkomen. Wat wij 'de crisis van de verzorgingsstaat' noemen, is het manifest worden van spanningen waaraan het systeem dreigt te bezwijken. De tegenstrijdige ideeën en belangen, in hun logische consequentie verder ontwikkeld, moesten wel leiden tot impasse en stagnatie en tot vele vergeefse pogingen daaraan een eind te maken. De moderne armoede is bij uitstek een fenomeen dat deze waarheid aan het licht brengt. Wel beschouwd is niet de aanwezigheid van moderne armoede het raadsel - armoede volgt juist heel direct uit de economische, politieke en maatschappelijke logica. De verzorgingsstaat heeft die logica maar tijdelijk en altijd onvolledig kunnen bedwingen en haar vaak verder gedreven. Het is eerder de illusie van de afwezigheid van armoede tijdens de gouden periode van de verzorgingsstaat in de jaren zestig en zeventig die raadselachtig is.
De verzorgingsstaat is in zekere zin een experiment in bestrijding van armoede en van onaanvaardbare vormen van ongelijkheid. Het bestaan van de moderne armoede is een teken dat het experiment is mislukt. De naoorlogse verzorgingsstaat ontleent zijn reputatie voor een belangrijk deel aan de aanvankelijke successen die op dit punt zijn behaald. Hij was noodzakelijk voor de verdere ontplooiing van de markteco-

nomie en daarnaast een oefening in het civiliseren van de maatschappelijke verhoudingen. De poging beide doelen tegelijkertijd te bereiken heeft gefaald. De systeemcrisis toont de breekbaarheid van het compromis tussen beschaving en economische groei, die ongemakkelijke combinatie binnen de verzorgingsstaat.

Armoede is maatschappelijke ongelijkheid, onrechtvaardigheid en onredelijkheid. Dit sociale tekort wordt door velen bezorgd gade geslagen. De gelijkheidsideologie was altijd een van de aantrekkelijke kanten van de verzorgingsstaat. Ongelijkheid is een bedreiging voor de maatschappelijke samenhang en druist in tegen het rechtvaardigheidsgevoel. Tegelijkertijd is ongelijkheid wel een absolute voorwaarde voor het functioneren van het kapitalisme: presteren, kansen grijpen, concurrentie met anderen aangaan, jezelf verbeteren, anderen voorblijven. Een van de centrale paradoxen van de kapitalistische samenleving is het feit dat ongelijkheid wenselijk en noodzakelijk is, maar dat een te grote mate van ongelijkheid destructieve gevolgen heeft. Daarom zoekt ze naar een mix van gelijkheid en ongelijkheid, die echter nauwelijks te vinden is. Concurrentie in de samenleving wordt als motor van de vooruitgang gezien. Iedereen zou beter worden van wedijver tussen mensen. Concurrentie bevordert echter ook strijd en voedt het onderlinge wantrouwen. Wantrouwen ondermijnt het economisch handelen, zeker als ze omslaat in echte strijd. Daarom wordt de concurrentie nooit echt vrijgelaten. Ook hier geldt dat een evenwicht altijd precair zal zijn en dat het gemakkelijk kan worden verstoord.

Onrecht is een belediging voor de redelijk denkende mens. Het onrecht van de maatschappelijke armoede wordt echter gerationaliseerd, bijvoorbeeld in de ideologie van winnaars en verliezers of door het aanprijzen van het stelsel van sociale voorzieningen. Maar aan deze rechtvaardiging van het onrecht zitten grenzen. Economische activiteiten worden in de moderne samenleving doorgaans als neutraal voorgesteld. In de afgelopen jaren zijn mensenrechten een steeds belangrijker rol gaan spelen in economische betrekkingen. Mensenrechten zijn zelden neutraal. De keuze tussen moraal en economie - een onvermijdelijke keuze - kan alleen maar in *een morele economie* worden opgelost. Een morele economie is echter niet verenigbaar met het kapitalisme, waar de moraal een apart gebied moet blijven. De politieke waarden in het hart van het kapitalisme - ongelijkheid, concurrentie, groei, bezitsindividualisme, een negatief vrijheidsbegrip - zijn in wezen onmaatschappelijke waarden. Deze komen onvermijdelijk in botsing met sociale waarden als rechtvaardigheid, redelijkheid en menselijkheid.

De onstabiele, crisisgevoelige verzorgingsstaat staan drie mogelijke richtingen ter beschikking als uitweg uit de paradoxen. De eerste is een verdere ontwikkeling naar een sociale utopie. Deze mogelijkheid lijkt ver weg te liggen. Het alternatief daarvoor is afbouw van bestaande voorzieningen ten behoeve van meer ruimte voor concurrentie en ongelijkheid. De derde mogelijkheid is doormodderen. De huidige verzorgingsstaten aarzelen tussen de tweede en de derde mogelijkheid. Hoe kan dan worden voorkomen dat armoede een maatschappelijke realiteit zal blijven en in de toekomst zal toenemen? Of

gelooft werkelijk iemand dat iedereen er beter van wordt als economische principes het sociale leven gaan domineren?

Het eerste kabinet-Kok heeft ook vanuit de bewegingen tegen armoede schoorvoetend enig krediet gekregen voor zijn erkenning van het bestaan van het probleem van de moderne armoede in de verzorgingsstaat. Met het verschijnen van de armoedenota is een armoedebeleid gestart. Op zijn best kan daarvan worden gezegd dat de effecten ervan nog zichtbaar moeten worden. Als er al armoede in Nederland is verdwenen, dan vooral doordat sommigen profiteren van de gunstige conjunctuur. Een overheid die dit succes claimt, is als de muis die naast de olifant de brug oversteekt en zegt: wat stampen we hard. Individuele welvaart kan in een dynamische samenleving als de huidige vaak een tijdelijke zaak zijn. Steeds meer mensen kennen in hun leven perioden waarin ze het niet breed hebben; deze worden afgewisseld door momenten waarop het hen voor de wind gaat. Als de magere jaren niet te lang duren, dan is een dergelijke afwisseling vol te houden. Maar komen gebeurtenissen op fatale wijze samen - werkloosheid en ziekte, bezuinigingen en relatieproblemen - dan kan langdurige verarming snel optreden.

Het moderne onderzoek naar armoede is een teleurstelling voor mensen uit de armoedebeweging. Het is een vaardige kwantificering van het armoedeprobleem, volgens de regels van de kunst. Veel meer positiefs is er niet over te zeggen. Het armoede-onderzoeksprogramma dat is opgezet, spiegelt zich aan de praktijk in andere landen. In navolging van bijvoorbeeld België, waar al langer een jaarlijks verslag van armoede-onderzoek verschijnt, is een groep geformeerd die een jaarlijkse rapportage van de jongste resultaten van onderzoek presenteert. Werd vroeger nog wel eens de vraag gesteld of het niet de inrichting van de samenleving is die verantwoordelijk is voor het ontstaan van armoede, de huidige benadering van het armoedeprobleem is overwegend beschrijvend. Over fundamentele oorzaken van armoede wordt niets nieuws verteld. Het onderzoek is even steriel als het beleid dat van de onderzoeksresultaten gebruik maakt.

Onlangs is het vierde jaarrapport in de reeks verschenen.[5] De opzet van het Arm-Nederlandproject wordt geformuleerd in bijlage 1 bij het eerste rapport. Het geven van een "compleet en zo systematisch mogelijk beeld (...) van de omvang van de armoede, de maatschappelijke oorzaken en de gevolgen daarvan", verder "een kritische analyse van de (...) effecten van armoedebestrijding" en tenslotte "in samenhang met de jaarlijkse armoedeconferenties het publieke en politieke debat in Nederland over armoede en sociale uitsluiting (...) stimuleren". Het jaarrapport wil "een bijdrage leveren (...) aan het oplossen van het armoedeprobleem en het voorkomen van marginalisering".[6]

De jaarrapporten bevatten in hoofdzaak twee soorten artikelen. Allereerst de studies waarin het armoedeprobleem voornamelijk wordt gekwantificeerd. Met name het tweede jaarboek, getiteld *De kwetsbaren,* bevat dergelijke artikelen. Verarmde bevolkingsgroepen worden benoemd en beschreven. In harde cijfers wordt hun ontwikkeling weergegeven en geanalyseerd. Daarnaast zijn er de meer sociologische en filosofische beschouwingen. Relevante brokstukken theorievorming rond armoede komen

weliswaar in vele bijdragen voor, maar verspreid over de jaarboeken gaat het om een beperkt aantal artikelen. Deze geven verschillende definities van armoede zonder daaruit een duidelijke keuze te maken, gaan zeer onvolledig in op oorzaken en effecten van armoede, behandelen andere armoede-onderzoeken en de theorieën daarachter en kijken naar elementen van het armoedebeleid.

STRUCTURELE OORZAKEN

Dit armoede-onderzoek schiet op een aantal essentiële onderdelen te kort. Het belooft de structurele oorzaken van de armoede te analyseren, maar het maakt die belofte in de verste verte niet waar. Het zegt armoede als een maatschappelijk vraagstuk te zien, maar doet niet anders dan wat vele andere onderzoeken doen: armoede voorstellen als een probleem van mensen die niet passen in gangbare patronen. Deze individuen voldoen niet aan de onmogelijke en paradoxale eisen die aan mensen worden gesteld: ze moeten allemaal hun kansen grijpen, allemaal succesvol zijn, allemaal hun hoofd boven water houden; en dat in een samenleving die niet alleen winnaars voortbrengt, maar volgens ijzeren logica ook verliezers.
Het onderzoek belooft het overheidsbeleid kritisch te volgen, maar blijft in gebreke: het moderne anti-armoedebeleid zou pas in de steigers staan en nog tijd nodig hebben om aan te slaan. De onderzoekers beloven de armen aan het woord te laten, hun realiteit een rol te laten spelen in het onderzoek, maar brengen de verbinding met de geleefde werkelijkheid niet tot stand. De jaarrapporten blijven steken in het tellen en meten van armen, het categoriseren en inventariseren van doelgroepen. Ze vermijden de kern van het probleem te definiëren. Het armoedeonderzoek is beleidsonderzoek, dat in opdracht wordt verricht door gerenommeerde personen en instituten. Reputaties, goede relaties en geld staan op het spel. De ruimte voor fundamentele kritiek zal niet groot zijn. Het onderzoek is zeker niet opgezet als middel om politieke aanklachten te formuleren. Maar ook milde vormen van kritiek worden blijkbaar niet verwacht. Het onderzoek is op zijn best reformistisch, gericht op het haalbare, op kleine stappen, op voorzichtig opperen, op suggesties voor verandering. Hoe zou het ook anders kunnen?
Een van de belangrijke bezwaren tegen deze aanpak is dat de door de onderzoekers gegeven armoededefinities een voorbeeld zijn van *een individualistische benadering van maatschappelijke problemen.* Ze omschrijven niet de kern van maatschappelijke problemen, maar situaties en kenmerken van individuen. De benadering van armoede is zo niet alleen individualiserend, maar ook therapeutisch en disciplinerend: ze spreekt over zielige mensen die geholpen moeten worden om zo weer normale burgers te kunnen worden. De samenleving als sociaal systeem blijft zorgvuldig buiten beeld, de blik is gericht op onvermogende, in gebreke blijvende individuen en groepen in achterstandssituaties. Een omschrijving van armoede in termen van een persoonlijk kenmerk van 'diegenen die zo gebrekkig zijn geïntegreerd in de belangrijke maatschappelijke sferen dat zij het risico lopen om in een situatie van armoede te geraken' roept het beeld op van aanpassing, normalisering, aansluiting bij wat als goed en vanzelfsprekend wordt gezien.

Door dit alles wordt de vraag naar wat armoede is - de fundamentele vraag naar armoede als maatschappelijk verschijnsel, met maatschappelijke oorzaken - vervangen door de vraag wie arm is, met andere woorden de vraag naar de armoedegrenzen en naar de maatstaven om armoede te meten. En daar zijn de moderne sociale wetenschappers goed in: tellen en meten, en vervolgens de cijfers te lijf gaan met statistische toverformules die de maatschappelijke werkelijkheid terugbrengen tot de waarschijnlijkheden van correlatiecoëfficienten.

Voor veel mensen hangt armoede samen met individueel falen, met het onvermogen zich te handhaven in een complexe en competitieve samenleving. Als armoede namelijk een gevolg zou zijn van structurele oorzaken, dan staan we daar toch min of meer machteloos tegenover. Onderzoekers van moderne armoede twisten eindeloos over definities van armoede en beraadslagen vervolgens opnieuw oeverloos over de vraag hoe de armoede te meten en welke maatstaven daarbij aan te leggen. Veel liever steken ze energie in schalen en indexen en scores dan in een analyse van wat armoede *is*.

Als je de oorzaak van armoede legt bij maatschappelijke omstandigheden, dan kan de oplossing voor armoede slechts liggen in fundamentele structurele verandering van de samenleving. Het bepleiten van een dergelijke sociale verandering is echter ongebruikelijk. Politiek als het streven naar het goede leven voor allen staat buiten de wetenschapsbeoefening. De jaarrapporten beloven de lezer licht te zullen werpen op structurele oorzaken van armoede. Ze nemen nadrukkelijk stelling tegen het stigmatiseren van armen. Ze willen niet meegaan met hen die de armen zelf verantwoordelijk maken voor hun armoede. Maar deze goede bedoelingen komen niet terug in het onderzoek en in de manier waarop de resultaten worden gepresenteerd.

Met de officiële erkenning van het bestaan van de moderne armoede is het armoedeprobleem niet in werkelijke zin tot een maatschappelijk probleem geworden. Dat zou namelijk inhouden dat de samenleving inziet dat armoede het gevolg is van de manier waarop de maatschappij is ingericht. Het publicitaire spektakel en de armoedenota's kunnen niet verhullen dat armoede tot een probleem van individuen wordt gereduceerd. Wie het armoededebat volgt en leest wat er over armoede wordt gezegd en geschreven, zal zien dat armoede vrijwel altijd wordt voorgesteld als een falen van individuen, soms als het tekortschieten van instituties, van regels en van overheidsbeleid, maar zelden of nooit als resultaat en noodzakelijk gevolg van maatschappelijke processen, van politieke machtsverdeling en bovenal van kapitalistische manieren van rijkdom vergaren. De moderne armoede is een probleem *voor* de moderne samenleving, maar niet een probleem *van* de moderne samenleving. De samenleving heeft last van armoede, maar de samenleving heeft als samenleving geen schuld aan het armoedevraagstuk. De armoede ontstaat niet door de manier waarop de samenleving is gevormd en functioneert. Ze is niet de keerzijde van de productie van rijkdom. Ze is hoogstens het gevolg van het individuele falen van mensen en groepen.

Het armoede-onderzoek in Nederland doet aan dit beeld niets af. In feite draagt veel onderzoek bij aan een ver-

sterking van het valse beeld van armoede als een individueel probleem. Daarmee ondersteunt het bewust of onbewust die visie op het armoedeprobleem. Ook armoede-onderzoekers zien armoede als onrechtvaardig, maar in hun analyses komt dat verder niet naar buiten. Scherper dan andere aspecten toont het armoedevraagstuk het falen van de samenleving als samenleving en het gangbare armoede-onderzoek weet daar geen antwoord op te geven.
Voor de verklaring van het onvermogen en de onwil het armoedevraagstuk als sociaal probleem te beschouwen, willen we teruggrijpen op de analyse die de socioloog Hoefnagels heeft gemaakt van het begrip 'het sociale'.[7] Daarin vinden we een mogelijke verklaring voor de specifieke wijze waarop de samenleving en de armoede-onderzoekers met dit vraagstuk omgaan. De mislukking van het project van de verzorgingsstaat - de combinatie van welvaartsschepping volgens kapitalistisch recept en tegelijkertijd het leveren van inspanningen gericht op het realiseren van sociale waarden als gelijkheid, solidariteit en rechtvaardigheid - maakt duidelijk dat de verzorgingssamenleving niet werkelijk "het samenleven van met elkaar samenlevende mensen" is. Ze worstelt met het idee een gemeenschap te zijn.[8] Deze samenleving is steeds minder in staat sociale behoeften te onderkennen en te bevredigen. De burgerlijke samenleving, en de verzorgingsstaat is daarop geen uitzondering, stelt zich volgens Hoefnagels niet de vraag hoe de samenleving zou moeten zijn om een bevredigend samenleven te garanderen. Zo'n vraag is deze samenleving volkomen vreemd, gericht als ze is op van elkaar gescheiden individuen en niet op de gezamenlijkheid van wederzijds afhankelijke burgers.

INDIVIDUELE EN SOCIALE VRIJHEID

Aan de hand van het vrijheidsbegrip kunnen we dat verhelderen. Het samenleven van mensen heeft twee aspecten: de betrekkingen tussen mensen onderling en de verbinding van de interacterende mensen met het geheel van de samenleving. Er is niet alleen een *ik* en een *jij*, maar ook het *wij* van de gemeenschap. Dat houdt in dat we niet alleen naar de vrijheid van mensen in het onderlinge verkeer moeten kijken, maar ook naar de vrijheid die verbonden is met het algemene belang. De vrijheid in de sfeer van de onderlinge betrekkingen kan niet los staan van die maatschappelijke vrijheid, waaraan allen op een bepaalde wijze zijn gebonden. Als die verbinding ontbreekt, kan de persoonlijke vrijheid dienen om het eigen belang na te streven tegen het gezamenlijke belang in. Dit verhindert het vinden van oplossingen voor maatschappelijke problemen.
De individualistische vrijheid verhindert mensen hun gezamenlijke belang veilig te stellen. De samenleving kan niet zo handelen dat de voorwaarden voor menselijke vrijheid worden veilig gesteld. De individualistische vrijheid houdt de kwaliteit van de samenleving onder het niveau dat mogelijk is. Een vrije samenleving kan pas ontstaan als de vrijheid aan het gezamenlijke belang is gebonden. Als dat niet gebeurt, dan zijn mensen gedwongen de loop van de maatschappelijke ontwikkelingen passief en machteloos te ondergaan. Een vrije samenleving veronderstelt vrijheid in de onderlinge betrekkingen en omgekeerd veronderstellen vrije betrekkingen een vrije maatschappij. Hoefnagels

gebruikt de op het eerste gezicht enigszins cryptische formulering van "de als samenleven de samenlevende mensen bevredigende samenleving" als een precisering van het bekendere politieke begrip "het goede samenleven". ***Vrijheid heeft geen werkelijke betekenis wanneer zij niet zowel in de sociale dimensie als op individueel niveau is gerealiseerd.***

Het sociale is een apart gebied dat niet samenvalt met de optelsom van de individuen. De gangbare sociologie heeft geen enkele affiniteit met zo'n opvatting van het sociale. Ze kan dan ook volgens Hoefnagels geen sociologie in werkelijke zin worden genoemd: ze heeft geen werkelijk benul hoe ze naar de samenleving moet kijken. Een sociologie als 'wetenschap van het sociale' kan maatschappelijke vraagstukken als het milieuprobleem of het armoedevraagstuk zien als werkelijk sociale problemen. Ze ziet in dat die grote thema's een relatie hebben met onze samenleving en dat ze alleen opgelost kunnen worden door die samenleving fundamenteel te veranderen. De kapitalistische maatschappijstructuur maakt de grote sociale vraagstukken van deze tijd onoplosbaar. "De grote problemen waarmee onze maatschappij zich geconfronteerd ziet, zijn niet alleen voor onze maatschappij onoplosbaar, zij vloeien ook voort uit haar inrichting[9], zo vat Hoefnagels zijn analyse samen, een stelling die ons niet gewaagd voorkomt maar die slechts weinige sociologen zullen (durven) onderschrijven.

Zijn hoop is gevestigd op het feit dat mensen een heel wezenlijke sociale behoefte hebben aan een samenleven dat als zodanig bevredigend is - een belangrijk uitgangspunt voor de sociologie van het sociale. Deze ware basisbehoefte wordt in onze samenleving niet bevredigd. Hoefnagels heeft nog een andere doodzonde begaan, naast het promoten van deze radicale notie van 'het sociale': hij poneert het bestaan van een voor de samenlevende mensen toegankelijke 'sociale waarheid': de rechtvaardigheid in sociale aangelegenheden kan objectief worden vastgesteld, zij het dat het een waarheid is die zich ontwikkelt en die moeizaam wordt ontdekt. Dat kan een inspiratie zijn tot sociale actie.

De verschillen tussen Hoefnagels' sociologie en die van de onderzoeksgroep van Arm-Nederland zijn daarmee helder. De eerste neemt stelling vanuit de idee dat er een sociale waarheid is die gekend kan worden. De oorzaken van grote maatschappelijke problemen moeten op het niveau van de samenleving worden geanalyseerd. Het zoeken naar oplossingen vereist nadenken over een andere samenleving. Het moderne armoede-onderzoek vermijdt de waarheid over armoede te zoeken, schept onduidelijkheid over die oorzaken en schrikt ervoor terug radicaal en onomwonden het armoedevraagstuk te analyseren. De socioloog Schuyt is een van de weinige hedendaagse sociologen voor wie het sociale een belangrijk thema is.[10] Maar zijn beschouwingen in het kader van sociale problemen in de verzorgingsstaat gaan veel minder ver dan de op een algemener niveau ontwikkelde inzichten van Hoefnagels: bij hem wordt het sociale toch weer verkleind tot het bestuderen van sociale problemen, hetgeen een beperkte opvatting van het sociale is. Omdat hij niet uitgaat van de fundamentele behoefte van mensen aan goed samenleven komt hij tot een in laatste instantie individualistische invulling van het sociale. En ook Hoefnagels' radicale verwerping van het kapitalisme is Schuyt vreemd.

De betekenis van deze wat abstracte beschouwing van het begrip van 'het sociale' voor het vraagstuk van de moderne armoede is groot. Bij de onderzoeksgroep die de jaarrapporten samenstelt, is van een dergelijk begrip van het sociale weinig te bespeuren. Dat is de belangrijkste reden dat hun onderzoek oppervlakkig blijft, het gangbare niet overstijgt en het armoedeproducerende samenleven niet werkelijk ter discussie stelt. Men mag dan hebben toegegeven dat armoede in de moderne samenleving voorkomt, zij wordt daarmee nog niet als sociaal probleem behandeld. Integendeel: meer dan ooit wordt armoede voorgesteld als iets waarvoor de samenleving in laatste instantie geen verantwoordelijkheid draagt.

Armoede is niet altijd als vooral een probleem van individuen beschouwd. Een van de dragende ideeën van de verzorgingsstaat is de erkenning van het feit dat de moderne arbeidssamenleving risico's met zich meebrengt waartegen individuen niet zijn opgewassen. In die zin was het sociale zekerheidsstelsel een rationeel en collectief antwoord op de problemen van arbeidsongeschiktheid, werkloosheid en pensionering. Welke bezwaren men er ook tegen kan aanvoeren, het draagt het stempel van ***een sociaal antwoord op een maatschappelijk vraagstuk.***

Om een aantal redenen is die houding tegenover bestaansrisico's veranderd. Het neo-liberale denken lijkt momenteel enigszins over zijn hoogtepunt heen te zijn, het heeft evengoed een verwoestend effect gehad op het denken over de verzorgingsstaat. De economische crisis van de jaren tachtig en negentig heeft de materiële basis van de voorzieningen van de verzorgingsstaat ondermijnd. De sociale psychologie van de individualisering heeft het stelsel van collectieve voorzieningen evenmin goed gedaan. Het maatschappelijk klimaat is hard en cynisch geworden. De verantwoordelijkheid voor de verzekering tegen bestaansrisico's is weer steeds meer bij individuen komt te liggen. De situatie van diegenen die om welke reden dan ook buiten het arbeidsproces staan, is verslechterd. De maatregelen die de samenleving ooit nam om in de vorm van verzorgingsarrangementen het ontstaan van armoede te voorkomen of de gevolgen ervan te verzachten, kwamen mede voort uit een sociaal bewustzijn. En ofschoon dat besef niet volledig is verdwenen - de idee van de verzorgingsstaat heeft diepe wortels in menselijke behoeften en overtuigingen - werken veel ontwikkelingen in de richting van een nieuwe sociale waarheid: dat er geen sociale waarheid is, maar slechts een kluwen van individuele en groepsbelangen.

Het is noodzakelijk het armoedeprobleem te definieren als een sociaal probleem. ***Daarmee bedoelen we dat armoede expressie en consequentie is van de problematische relatie tussen individu en samenleving in de context van de kapitalistische samenleving.*** Armoede is een van de grote sociale problemen. Ze komt voort uit maatschappelijke structuren. Ze ontstaat daar waar privé-belangen de dienst uitmaken, waar het goede leven in de bourgeoistraditie wordt gedefinieerd als het goede leven van individuele burgers die hun eigenbelang nastreven.

ONOPLOSBAAR

Wat de huidige armoedeproblematiek ernstig maakt, is het feit dat de vraag naar de relatie individu - samenleving,

een bij uitstek sociologische vraag, niet meer lijkt te kunnen worden gesteld. En als ze wel aan de orde komt, dan is dat niet fundamenteel - in de zin van de veranderbaarheid van de samenleving, van de staat, van de economie - maar beperkt: de gegeven staat, economie, politiek zijn vanzelfsprekend en 'natuurlijk' en het zijn slechts de afwijkende individuen en groepen die object van beleidsinterventies moeten zijn, die hen terug moeten brengen in de sfeer van het gangbare.[11] De samenleving is minder dan ooit bereid tot zelfkritiek. En voor het sociologisch armoede-onderzoek geldt dat ook. De armoede-onderzoeker kan wel beloven dat hij de fundamentele oorzaken van armoede zal onderzoeken, maar dat gebeurt natuurlijk niet.

De heersende idee over de samenleving is blijkbaar dat wij aan het eind van een ontwikkeling staan. Na ons kan alleen maar meer van hetzelfde volgen. Het is nauwelijks mogelijk iets fundamenteel anders voor te stellen en er naar te streven. Niet wat we gezamenlijk willen is de motor van onze ontwikkeling, de blinde krachten van markt en consument hebben die taak overgenomen. Voor sociale problemen zien we nog uitsluitend marktvormige oplossingen. De idee dat gezamenlijke burgers, als competente politieke individuen met een sociaal bewustzijn en met sociale behoeften, gezamenlijk beslissingen kunnen nemen om problemen te lijf te gaan, is niet geheel verdwenen maar inspireert geen grote aantallen mensen meer. De burger is een 'Zwischenmensch', de consument een 'Endmensch', om met Sloterdijk te spreken.[12] Consumenten kunnen de armoede niet oplossen - waarom zouden ze ook? Consumenten willen consumeren. Een samenleving als de onze, die de burger door de consument vervangt, geeft de idee op dat sociale problemen oplosbaar zijn. Sterker nog, zo'n samenleving geeft de idee op dat sociale problemen werkelijk *sociale* problemen zijn.

Er is in de geschiedenis een moment geweest waarop armoede niet langer als een lot werd beschouwd maar als een toestand veroorzaakt door maatschappelijke processen - vooral een gevolg van de toegenomen risico's verbonden aan de industriële, kapitalistische productiewijze gericht op maximalisatie van winst; daarnaast ook het directe gevolg van onaanvaardbaar geworden vormen van maatschappelijke ongelijkheid. De verzorgingsstaat is *in dat opzicht* een vorm van vooruitgang, zij het ook in beperkte mate. Hoe beperkt die vooruitgang was, is in de nu al meerdere decennia durende periode van de crisis van de verzorgingsstaat duidelijk geworden. De verscherping van de concurrentie heeft de vormen veranderd waarin de uitbuiting plaatsvindt; verworven rechten zijn afgenomen, de sociale zekerheid is hervormd, de verdeling van maatschappelijke rijkdom is onrechtvaardiger geworden.

Hierdoor is een vergeten feit weer aan het licht gekomen: het kapitalisme is niet verenigbaar met een humane, rechtvaardige, vrije samenleving. Tijdelijk kan sociale vrede heersen - op een beperkt grondgebied - maar ook dan moet wat hier gewonnen wordt elders worden betaald. Het aantal gezinnen in Nederland dat leeft op of rond het minimuminkomen daalt niet. Het is al enige jaren stabiel op een getal van ruim 600.000. Ongeveer een kwart daarvan leeft al enkele jaren achtereen op dat niveau, hetgeen reden is deze groep als 'werkelijk arm' te bestempe-

len. Het armoedebeleid heeft nauwelijks invloed op de omvang van deze groep. Het kan daar vanzelfsprekend ook geen invloed op hebben. De verzorgingsstaat is niet meer dan een in wezen paradoxale, altijd in spanning verkerende hervormingsbeweging van het kapitalisme en hij zal daaraan altijd gekoppeld blijven. Hij heeft de verdere ontwikkeling van het markteconomisch systeem mogelijk gemaakt, onder gelijktijdige concessies aan het verlangen naar een meer beschaafde samenleving, verwoord door onder andere de organisaties van arbeiders. *De verzorgingsstaat is geen fundamentele systeemverandering.* Zoals hij de productie van rijkdom vergemakkelijkt, zo is hij tegelijkertijd verantwoordelijk voor de productie van armoede.

Armoede wordt tegenwoordig vaak vertaald als 'achterstelling'; maar wie zijn dan de achterstellers? Als armen in een 'kwetsbare positie' verkeren, wie zijn dan de kwetsers? Voor 'uitsluiting' zijn uitsluiters nodig. Je kunt armen als 'marginalen' bestempelen, maar wat en wie drukt hen naar de rand van de samenleving? Wie bepaalt de regels van het spel dat wij 'kansengelijkheid' noemen?

Armoede gaat over de logica van instituten en instituties, ze vloeit voort uit structurele kenmerken van de samenleving. De processen en mechanismen die rijkdom scheppen, veroorzaken in dezelfde beweging armoede. Binnen de gegeven maatschappelijke structuren ontstaat ze als vanzelfsprekend. Ze is niet oplosbaar binnen de kaders van de burgerlijke samenleving. Onderzoek dat deze sociale waarheden vermijdt, kan weinig anders doen dan armoede toeschrijven aan het tekortschieten van individuen.

NOTEN

(1) *De Volkskrant*, 16 september 1999, p. 7. - (2) Ministerie van Sociale zaken en Werkgelegenheid, *De andere kant van Nederland. Over preventie en bestrijding van stille armoede en sociale uitsluiting*, Rijswijk 1995.- (3) A. Fiselier, 'Achterblijven als moderne armoede', deel 1, 2 en 3; in: *Intermediair*, 11e jrg., 1975, nrs. 10, 12 en 16. - (4) Gerard Oude Engberink, *Minima zonder marge. Balans van de sociale minima in tien gemeenten*, Rotterdam 1984. Drie jaar later volgde *Minima zonder marge. De balans drie jaar later*, Rotterdam 1987. - (5) De volledige reeks onder redactie van G. Engbersen, J.C. Vrooman en E. Snel ziet er als volgt uit: *Arm Nederland. Eerste jaarrapport armoede en sociale uitsluiting*, Den Haag 1996; *De Kwetsbaren. Tweede jaarrapport armoede en sociale uitsluiting*, Amsterdam 1997; *Effecten van armoede. Derde jaarrapport armoede en sociale uitsluiting*, Amsterdam 1998; *Armoede en verzorgingsstaat. Vierde jaarrapport armoede en sociale uitsluiting*, Amsterdam 1999. - (6) Zie Engbersen, Vrooman en Snel, *Arm Nederland*, p. 171-172. - (7) Harrie Hoefnagels, *Wat heet sociaal. Sociologie kan ook anders*, Baarn 1983. De enkele jaren geleden overleden Hoefnagels is een interessant figuur in de Nederlandse sociologiebeoefening: jezuïet, aanhanger van de kritische theorie, marxist, maatschappijverbeteraar, betrokken bij het milieuvraagstuk en nog veel meer. Hij wordt helaas tegenwoordig nog maar zelden geciteerd. - (8) De populariteit van het communitarisme heeft ongetwijfeld te maken met deze ervaring van een 'sociaal tekort'. Ook voor het communitarisme echter geldt dat het geen alternatief biedt voor de kapitalistische productiewijze. Het bekommert zich meer om effecten dan om werkelijke oorzaken. Zie ook André Bons en Raf Janssen, *Het gelukkige einde van de verzorgingsstaat*, Utrecht 1995. - (9) Hoefnagels, *a.w.*, p. 152. - (10) Zie bijvoorbeeld Kees Schuyt, *Sociale cohesie en sociaal beleid. Drie publiekscolleges in de Balie*, Amsterdam 1997. - (11) Zie Raf Janssen en André Bons, *De ziekte van het gangbare*, Utrecht 1993. - (12) Sloterdijk gebruikte vorig jaar deze termen in een aflevering van het VPRO-programma 'Laat op de avond'.

DE ARME KANT VAN NEDERLAND

Herman Noordegraaf

'Het einde van de ideologie' is niet voor het eerst door Fukuyama geproclameerd. Eerder, in de tweede helft van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig, waren er nogal wat sociologen en economen die spraken over 'het einde van de ideologie'. Door de gestegen welvaart, de afzwakking van de sociaal-economische tegenstellingen, de economische en politieke emancipatie van de handarbeiders was in hun ogen de strijd tussen socialisme en kapitalisme achterhaald evenals de begrippen links en rechts. Een nieuwe maatschappijordening trad aan in een combinatie van democratie en verzorgingsstaat.[1] *Het geforceerde optimisme van wat radicale maatschappijcritici later de 'sunshine boys' noemden, paste in een periode waarin na de jaren van ontreddering van crisis en oorlog door de welvaartsgroei en sociale zekerheid een 'gouden tijdperk' aangebroken leek te zijn, waarin de grote problemen van de westerse samenleving definitief opgelost waren.*[2]

Terugkijkend valt betrekkelijk eenvoudig te zien hoezeer deze opvatting van 'het einde van de ideologie' misplaatst was. Allereerst braken in de jaren zestig, mede op basis van de gestegen welvaart en de toegenomen onderwijsmogelijkheden, culturele processen baan waarin het gezagsdenken van de burgerlijk-kapitalistische samenleving zwaar onder vuur werd genomen: democratisering, individualisering, emancipatie, ontplooiing, welzijn waren slagwoorden in dit veranderde klimaat. Hierin nemen we ook een opleving van het anarchisme waar (Provo en in de studentenbeweging). Weer een andere ontwikkeling kondigde zich aan vanaf ongeveer midden jaren zeventig, mede in reactie op de jaren zestig. De tijd van de expansie van de verzorgingsstaat liep ten einde en een periode van herstructurering volgde. Daarover straks meer.

De verzorgingsstaat was het antwoord van de westerse parlementair democratische en industrieel-kapitalistische samenleving op de vragen van armoede en bestaansonzekerheid. Later dan in de meeste andere landen kwam hij na de Tweede Wereldoorlog ook in Nederland tot ontwikkeling. De verzorgingsstaat was de resultante van veranderde verhoudingen en visies van overheid, maatschappelijke organisaties en burgers. De Armenwet van 1854 legde de verantwoordelijkheid voor de armenzorg in de eerste plaats bij het particulier initiatief en kerkelijke organisaties (diaconie en charitas). Aan dit primaat van het particulier initiatief werd ook in sterk gewijzigde omstandigheden vastgehouden.

Met de ontwikkeling van Nederland tot moderne natiestaat kreeg het vraagstuk van armoede en bestaansonzekerheid nieuwe dimensies (zoals werkloosheid als gevolg van conjunctuurschommelingen), die sterk samenhingen met de verhouding tussen kapitaal en arbeid. De 'sociale quaestie' was dan ook nauw verbonden met de vraag naar de emancipatie van de arbeidende klasse en de strijd om de zeggenschap over de productiemiddelen. De bedeling die de kerken uitoefenden, ging langs dit vraagstuk heen. Op generlei wijze kwam de vraag naar de maatschappelij-

ke oorzaken van armoede aan de orde. Voorts was de relatie diaconie/charitas eenzijdig: de macht lag bij de hulpgever. Deze bepaalde de voorwaarden en controleerde de arme tot in de meest intieme details van het bestaan toe (onder andere door middel van huisbezoek waarbij in de kasten gekeken werd). De steun had het karakter van een gunst, de arme had geen rechtsaanspraak. De armenzorg had een sterk normerende en moraliserende en daarmee ook een disciplinerende functie: de arme moest opgevoed worden tot een fatsoenlijk bestaan, leren met geld om te gaan enz.[3]
De ontwikkelingen achterhaalden de bedeling door de - zij het langzaam tot ontwikkeling komende - sociale wetgeving, door het feit dat de kerkelijke kassen domweg niet toereikend waren om voor de financiële opvang te zorgen van werklozen en anderen die buiten het productieproces waren komen te staan en doordat zich emanciperende arbeiders zich niet meer wilden onderwerpen aan de vernederingen van kerkelijke bedeling en zich liever tot het burgerlijk armenbestuur richtten. In 1917 droeg de overheid voor het eerst meer dan de kerkelijke en particuliere instellingen aan de armenzorg bij, in 1924 ondersteunde de overheid ook voor het eerst meer bedeelden. Werd voorts tot de Tweede Wereldoorlog voor de armenzorg meer uitgegeven dan in het kader van de sociale verzekering, na de Tweede Wereldoorlog veranderde dat al snel als gevolg van de uitbreiding van de sociale zekerheid.[4]
Wat betreft sociale zekerheid is het goed om de twee functies te onderkennen, die deze heeft en die de Commissie Van Rhijn in haar in 1945 gepubliceerde rapport over de sociale zekerheid in Nederland ook aangaf: het gaat om vrijwaring van gebrek en om bescherming tegen risico's en daarmee tegen vrees dat men tot gebrek vervalt in geval men werkloos, ziek, gehandicapt, oud, weduwe of wees wordt. In het sociale compromis tussen kapitaal en arbeid, zoals dat in de Nederlandse verzorgingsstaat vorm kreeg, is het dus ook uitdrukkelijk de bedoeling om zekerheid aan mensen in hun bestaan te geven.
Het compromiskarakter van de verzorgingsstaat (geen volledig gesocialiseerde productiemiddelen, maar ook niet meer het laissez faire kapitalisme) komt goed tot uitdrukking in de in de literatuur over de verzorgingsstaat veel geciteerde definitie van de socioloog Thoenes: "Een verzorgingsstaat is een maatschappijvorm die gekenmerkt wordt door een op democratische leest geschoeid systeem van overheidszorg, dat zich, bij handhaving van een kapitalistisch productiesysteem, garant stelt voor het collectieve sociale welzijn van haar onderdanen".[5]
De Algemene Bijstandswet (ABW), die op 1 januari 1965 werd ingevoerd, bepaalde uitdrukkelijk dat de overheid een rechtsplicht had tot financiële bijstand aan iedere Nederlander, ingezetene, die in zodanige omstandigheden verkeerde dat hij niet over de middelen beschikte om in de noodzakelijke kosten van het bestaan te voorzien. Had de ontwikkeling, zoals gezegd, het primaat van kerken en particulier initiatief wat betreft de armenzorg feitelijk al ondermijnd, nu werd het principe ook verlaten.[6]
Met de invoering van de ABW had men de hoop en verwachting dat het armoedevraagstuk in de Nederlandse samenleving uitgebannen zou zijn. Natuurlijk, men besefte het realiteitsgehalte van het bijbelse gezegde "Want armen zullen

nooit in het land ontbreken" (Deuteronomium 15:11): zelfs met de beste wetgeving zullen er altijd mensen zijn die tussen wal en schip vallen. Daarom zal ook particuliere hulp nodig blijven, maar als 'sociale quaestie' was armoede grotendeels overwonnen.

TRENDBREUK

Hoe komt het nu dat 'armoede terug van weggeweest' is, niet alleen in Nederland maar in de gehele westerse samenleving? En wat wordt dan in het hedendaagse debat onder armoede verstaan? Dat heeft alles te maken met een trendbreuk in de verzorgingsstaat, die op haar beurt weer de resultante is van een aantal factoren. Schematisch neergezet zijn dat de volgende:

* Economisch-technologische ontwikkelingen: economische crises (eerste oliecrisis 1973/1974, tweede oliecrisis 1979) brachten een proces van economische herstructurering op gang, waardoor traditionele industrieën zoals de scheepsbouw en de katoenindustrie forse saneringen ondergingen. Daarnaast waren er structurele wijzigingen in de wereldeconomie, zoals toenemende internationale concurrentie (één van de harde kernen van het woord dat tegenwoordig op ieders lippen is: globalisering) en technologische ontwikkelingen. Gevolg van dit alles was dat de werkloosheid sterk steeg, vooral onder laag- en ongeschoolden in de industriële bedrijvigheid.

* *Demografische ontwikkelingen*, zoals vergrijzing (groter beroep op de AOW) en een toenemend beroep op met name de ABW als gevolg van echtscheidingen.

* *Culturele ontwikkelingen:* het relatieve sociale gelijkheidsethos dat de opbouw van de Nederlandse verzorgingsstaat begeleidde, kwam in het defensief. De nadruk kwam te liggen op eigen verantwoordelijkheid, succes en zelf vooruitkomen. Het neo-liberalisme van Reagan en Thatcher waren hiervan de meest geprononceerde voorbeelden, maar in meer gematigde vorm werkte dit klimaat ook in Nederland door. De oriëntatie op de markt won verregaand aan populariteit met als gevolg dat het getemde kapitalisme weer meer zijn harde gelaat kon gaan vertonen.

* *Het gevoerde beleid.* Er is fors bezuinigd op sociale zekerheid en sociale voorzieningen (volkshuisvesting - huursubsidie -, gezondheidszorg enz.). Zo zijn de uitkeringspercentages verlaagd en is het stelsel zo herzien dat de toegang ertoe is bemoeilijkt en de doorstroming bevorderd. Het aantal mensen met bovenminimale uitkeringen is afgenomen (zo'n zeventig procent van alle uitkeringen voor beneden 65-jarigen bestaat uit minimumuitkeringen). Daarmee krijgen de uitkeringen steeds meer het karakter van een restvoorziening. Het sociale minimum wordt bovendien niet zozeer meer gezien als een voorziening, die voorziet in bestaanszekerheid, maar als een springplank of trampoline naar betaald werk. Door gedurende een reeks van jaren de uitkeringen niet te koppelen aan de loonontwikkeling ontstond een koopkrachtachterstand van zo'n vijftien procent. Kwam zo bij mensen met een minimumuitkering enerzijds de inkomenshoogte onder druk te staan, anderzijds stegen de uitgaven doordat de vaste lasten (niet of moeilijk te beïnvloeden uitgaven, die men niet kan missen) een sterke verhoging ondergingen. Dat betreft vooral de woonlasten, die voor arme huishoudens relatief veel hoger liggen dan voor andere inkomens. Zo besteedden alleenstaan-

den met een inkomen van niet meer dan 105 procent van het sociaal minimum in 1998 45,5 procent (1986: 30,4 procent) van hun inkomen aan nettohuur (huur minus huursubsidie) tegen alleenstaanden uit alle inkomensgroepen 27,9 procent. Voor eenoudergezinnen met twee kinderen in de inkomensgroep tot 105 procent van het sociaal minimum waren de cijfers: 1996 - 33,7 procent (1986: 26,3 procent) tegen die uit alle inkomensgroepen 26,2 procent.[7]

Vooral degenen die langdurig op een uitkering waren aangewezen, werden met al deze ontwikkelingen geconfronteerd. Met name belangenbehartigers van uitkeringsgerechtigden (zoals WAO-comité's, comité's Vrouwen in de bijstand, ouderen- en gehandicaptenorganisaties, delen van de vakbeweging), sociale diensten en kerken wezen op de knelsituaties van deze mensen.[8] Zij vonden bij de politiek weinig gehoor. De problemen werden ontkend of gebagatelliseerd. De aanduiding 'armoede' begon mee te spelen in het publieke debat nadat vanuit de kerken op 29 september 1987 in Amsterdam de eerste conferentie 'De arme kant van Nederland' was georganiseerd. Ze werd de start van een nog steeds doorgaande campagne die als motto kreeg 'Armoede is onrecht'.

De term armoede was gekozen om de scherpte van de moeilijke situatie van mensen met een uitkering aan te geven en om vanwege de sterke morele lading van het begrip een aanklacht te formuleren tegen een rijke samenleving, die het duldt en voor een deel stimuleert dat mensen maatschappelijk buiten spel worden gezet. Uitdrukkelijk werd 'armoede' in de context van de Nederlandse situatie geplaatst: het ging om mensen die (mede) vanwege een laag inkomen en geringe bestedingsmogelijkheden de mogelijkheden worden onthouden om volwaardig aan deze samenleving deel te nemen.

Het gelaat van deze 'nieuwe armoede'[9] ziet er in grote trekken geschilderd als volgt uit (kwalitatieve aanduiding):

* *Verminderde mogelijkheden om aan het maatschappelijk leven deel te nemen.* De geografische en sociale leefwereld schrompelt ineen, omdat men minder kan reizen met openbaar vervoer, minder kan telefoneren, abonnementen moet opzeggen, minder kan deelnemen aan het verenigingsleven en dergelijke.

* *Het hanteren van overlevingsstrategieën.* De geringe bestedingsruimte dwingt dat men elke dag indringend geconfronteerd wordt met de vraag hoe men rond kan komen ("Aan het einde van mijn geld heb ik nog een stuk maand over"). Dat betekent dat men heel bewust en gericht strategieën moet ontwikkelen om rond te komen. Dat doet men door bezuinigingen op uitgaan, vakanties, sociale activiteiten, vervoer en kleding, het kopen van tweedehandsspullen, het zelf maken of repareren van spullen enz.

* *Men verkeert in een afhankelijke positie.* Op microniveau is het verkrijgen van een uitkering aan een beknellende regelgeving gebonden, waarbij men tot in soms intieme relaties gecontroleerd wordt. Op macroniveau gaat het om de afhankelijkheid van politieke beslissingen.

* *Geringe toekomstmogelijkheden.* Vooral vanaf het begin van de jaren negentig is er sprake van een 'activerend arbeidsmarktbeleid'. Men zegt wel dat de Nederlandse verzorgingsstaat van een compenserende (men krijgt een inkomen) in een activerende (zo snel mogelijke doorstroming naar de arbeidsmarkt) is omgezet ('werk-werk-werk').

Dat blijkt uit verscherpte sollicitatieverplichtingen, strenger sanctioneringsbeleid, scholingsprogramma's e.d. Een combinatie van gunstige internationale economische conjunctuur, langdurige loonmatiging, sterke uitbreiding van deeltijdarbeid en flexibele arbeid (uitzendwerk, oproepkrachten e.d.) hebben voor een forse banengroei gezorgd. Slechts een deel van de uitkeringsgerechtigden lukt het echter om via betaald werk aan de armoede te ontsnappen. De redenen hiervan zijn dat vele banen gaan naar nieuwkomers op de arbeidsmarkt, dat men te oud is of vanwege een handicap niet de arbeidsmarkt kan betreden, dat men niet kan voldoen aan de eisen die het productieproces stelt of dat men terecht komt in deeltijdbanen, flexibele of gesubsidieerde banen die niet of slechts ten dele leiden tot inkomensverbetering. Onderzoek wijst uit dat in de periode 1990-1996 slechts 8.000 van de ruim 400.000 uitkeringsontvangers met een laag inkomen door betaald werk uit de armoede zijn geraakt.[10]

DEFINITIES

Wat valt er in kwantitatieve zin over armoede te zeggen? Veel hangt af van de gehanteerde definities.[11] Zo zijn er definities gebaseerd op een basisbehoeftenpakket, op het door de overheid bepaalde sociaal mimimum, op het aantal mensen dat onder een bepaald percentage van (bijvoorbeeld) het gemiddeld inkomen komt alsmede definities die zich baseren op wat mensen vinden dat zij nodig hebben. Aan elke definitie kleven nadelen. Ik moet daarbij uitdrukkelijk de opmerking maken dat elke poging om armoede objectiverend te duiden verbonden moet worden met het in beeld brengen van de leefwereld en -situatie en van hun beleving daarvan van mensen uit de lagere inkomensgroepen zelf. De ervaring leert namelijk dat abstracte discussies dan concreet gemaakt kunnen worden.

De eerder geciteerde *Armoedemonitor 1998* hanteert twee armoededefinities, namelijk het 'sociaal·minimum' of 'beleidsmatig minimum' (vooral gebaseerd op de AOW en de ABW) en de lage inkomensgrens. Bij deze wordt uitgegaan van het jaar waarin de koopkracht van de bijstand het hoogst was (1979), aangepast aan de prijsontwikkeling. Welnu, in 1996 hadden 233.000 huishoudens een inkomen onder 95 procent van het sociaal minimum (4 procent van alle huishoudens), 421.000 huishoudens hadden een inkomen dat lag tussen 95 en 105 procent van het sociaal minimum (7 procent). De cijfers voor de lage inkomensgrens zijn: 973.000 en 16 procent. In personen uitgedrukt gaat het om bijna 1,3 miljoen mensen die behoorden tot een huishouden met een inkomen rond of onder het sociaal minimum (9 procent van de bevolking), bij de lage inkomensgrens om 1,9 miljoen mensen. Procentueel is het aantal personen lager dan het aantal huishoudens, omdat huishoudens met een inkomen op of rond het minimum gemiddeld kleiner zijn dan andere huishoudens. Eenoudergezinnen en alleenstaanden zijn er namelijk relatief sterk in vertegenwoordigd.

Belangrijk is om vast te stellen dat voor het overgrote deel van de mensen met een inkomen rond of onder het beleidsmatig minimum de situatie langdurig en structureel is. Zo'n 20 tot 25 procent had alleen in het desbetreffende jaar (1996) een inkomen onder de norm. De anderen bevonden zich dus al meerjarig in die situatie.

Naast dit alles moet er nog uitdrukkelijk op gewezen worden dat niet alleen de inkomensverschillen groter worden, maar ook de vermogensverschillen. Hier geldt: wie heeft (eigen huis, effecten), krijgt nog veel meer.

Had in 1993 de helft van de huishoudens boven de lage inkomensgrens een vermogen van maximaal 51.000 gulden, in 1996 lag dat 26.000 gulden hoger. De vermogenspositie van de arme huishoudens (die voor een kwart van hen negatief is omdat de schulden groter zijn dan de bezittingen) veranderde niet. Naast deze algemene ontwikkeling zien we dat er zich steeds meer excessieve vormen van verrijking voordoen, vooral in de hogere regionen van het bedrijfsleven.[12]

De conclusie moet zijn, dat armoede zich als een omvangrijk verschijnsel in onze Nederlandse samenleving heeft genesteld. Ook in een tijd van hoogconjunctuur blijkt het niet mogelijk of ontbreekt de werkelijke wil om tot een structurele verbetering van inkomens en bestedingsmogelijkheden van deze groepen te komen. De zaak ligt nog scherper: de factoren die de kolossale welvaartsgroei creëren, veroorzaken mede de armoede. Degenen die niet voldoen aan de eisen van het technologisch bestel van het informatiekapitalisme zijn in dat systeem overtollig.

NOTEN

(1) Zie: F. van Heek, *Van hoogkapitalisme naar verzorgingsstaat. Een halve eeuw sociale verandering 1920-1970*, Meppel 1973, pp. 56/57; E. Jonker, *De sociologische verleiding. Sociologie, sociaaldemocratie en de welvaartsstaat*, Groningen 1988, pp. 66 e.v. - (2) Eric Hobsbawn spreekt in zijn befaamde *Age of Extremes. The short twentieth century 1914-1991*, London 1994, van 'The Golden Years', pp. 257 e.v. - (3) Zie voor een analyse van de geschiedenis van armenpolitiek vanuit deze invalshoek: H.C.M. Michielse, *Welzijn & discipline. Van tuchthuis tot psychotherapie*, Meppel 1997 (tweede druk). - (4) Zie: Joop M. Roebroek/Mirjam Hertogh, *'De beschavende invloed des tijds'. Twee eeuwen sociale politiek, verzorgingsstaat en sociale zekerheid in Nederland*, 's Gravenhage 1998, pp. 120 en 248. - (5) P. Thoenes, *De elite in de verzorgingsstaat*, Leiden 1962, p. 124. Zie over het compromiskarakter ook uitdrukkelijk Van Heek, op. cit. - (6) Zie over de ontwikkeling en discussies ook: Loes van der Valk, *Van pauperzorg tot bestaanszekerheid. Armenzorg in Nederland 1912-1965*, Delft 1986. - (7) Hugo Priemus, 'Armoede en volkshuisvesting', in: G. Engbersen e.a. (red.), *Armoede en verzorgingsstaat. Vierde jaarrapport armoede en sociale uitsluiting*, Amsterdam 1999, p. 86. - (8) Zie voor een minutieus overzicht: Ruud Vlek, *Inactieven in actie. Belangenstrijd en belangenbehartiging van uitkeringsgerechtigden in de Nederlandse politiek 1974-1994*, Amsterdam 1997. - (9) Niet vergeten mag worden dat armoede ook in de hoogtijdagen van de verzorgingssstaat nooit is weggeweest. Ook toen is er een arme 'onderlaag' gebleven, die vooral bestond uit mensen die al van generatie op generatie arm waren. Het is met name de zogeheten internationale Vierde Wereldbeweging die hier terecht op wijst. - (10) Sociaal en Cultureel Planbureau/Centraal Bureau voor de Statistiek, *Armoedemonitor 1998*, Den Haag 1998, p. 81. Zie ook: Ruud Vlek, 'Paars tussen armoedebevordering en armoedebestrijding', in: *Tijdschrift voor Arbeid en Participatie*, januari 1999, pp. 169/170, 176. Over het werken aan de onderkant van de arbeidsmarkt, zie: Stella Braam, *De blinde vlek van Nederland. Rapportages over de onderkant van Nederland*, Amsterdam 1994. - (11) Zie voor een overzicht van de verschillende soorten definiëring: Cok Vrooman/Erik Snel, 'Op zoek naar de echte armen', in: G. Engbersen e.a. (red.), *Armoede en verzorgingsstaat*, pp. 15-47. - (12) Zie: Nico Wilterdink, 'De steeds rijkere kant van Nederland', in: W. Albeda e.a., *De rijke kant van Nederland. Armoede staat zelden op zichzelf*, Amsterdam 1998, pp. 21-30.

GEZONDHEID KAN JE KOPEN

Over armoede, volksgezondheid en politiek

Jaap van der Laan

Sociale ongelijkheid en de hieruit voortvloeiende armoede is de belangrijkste bepalende factor voor gezondheid. Dat is op wereldschaal het geval. Je kan het niet alleen zien in Derde Wereldlanden, maar ook in Nederland bestaat sociale ongelijkheid en is er een duidelijk effect op gezondheid te constateren. De laatste jaren is er sprake van een vergroting van de verschillen tussen rijk en arm, zowel in Nederland als ook op wereldschaal. Dat betekent dat de gezondheid van de armsten, in Nederland en elders in de wereld, verslechtert.

Armoede heeft meerdere aspecten. In economische zin betekent armoede een inkomen dat onvoldoende is om een minimumniveau van consumptie van goederen en diensten te betalen. Dit inkomen ligt onder het minimuminkomen, dat per land verschilt en afhankelijk is van het lokale prijsniveau en levenspeil. Op economisch niveau is armoede eenvoudig te meten. Armoede beschreven in sociologische termen betreft niet zozeer de consumptie alswel uitsluiting, uit het gewone dagelijkse leven en uit de gebruikelijke maatschappelijke activiteiten. Een sociologische beschrijving van armoede laat duidelijker dan de economische, de gevolgen van armoede voor het individu zien. Beide aspecten spelen echter bij armoede een rol en zijn ook voor het onderwerp armoede en gezondheid van belang. Te weinig inkomen om goed te eten leidt tot slechte voeding of zelfs ondervoeding en daardoor tot weinig weerstand tegen ziekten. Uitsluiting uit de maatschappij leidt tot isolatie en uitsluiting uit de maatschappelijke activiteiten maakt het onmogelijk uit de neergaande spiraal van armoede te komen.

Daarnaast is er nog verschil tussen absolute en relatieve armoede. Bij absolute armoede zijn er te weinig middelen beschikbaar om te overleven in een bepaalde maatschappij en bij relatieve armoede heeft iemand minder middelen dan er gemiddeld aan de leden van een maatschappij ter beschikking staan. Waar in de armere landen in de wereld veelal sprake is van absolute armoede, is in het rijkere westen eerder sprake van relatieve armoede.

De Wereld Gezondheidsorganisatie (WHO) stelde in de Alma-Ata verklaring dat gezondheid, in brede zin, afhankelijk is van sociale en economische ontwikkeling en merkte op dat adequate woonomstandigheden een noodzakelijke voorwaarde voor gezondheid zijn. Dat betekent natuurlijk dat gezondheid niet alleen iets is waar artsen zich mee bezig houden maar een maatschappelijk item is en dat gezondheid afhangt van de economische ontwikkelingen. De geschiedenis van de gezondheidstoestand van de Nederlandse bevolking over de laatste honderd jaar laat zien waarop deze opvatting over gezondheid gebaseerd is.

Schaapveld vraagt zich in een artikel in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* af welke belangrijke ontwikkelingen op het gebied van de volksgezond-

heid er de afgelopen eeuw geweest zijn.[1] Hij vergelijkt daarvoor de belangrijkste doodsoorzaken in 1900 met die van 1996. Doodsoorzaken, zuigelingensterfte en levensverwachting zijn de belangrijkste maatstaven waaraan de gemiddelde gezondheidstoestand van een bevolking kan worden afgemeten. Opvalt dat infectieziekten in 1900 de belangrijkste doodsoorzaak vormden en dat in 1996 hun plaats is ingenomen door chronische ziekten als hart- en vaatziekten en kanker. Zo is de sterfte aan tuberculose, een typische armoedeziekte, afgenomen van 171 per 100.000 personen naar 0,6 per 100.000 personen. Ik noem hier tuberculose een armoedeziekte omdat ze vooral optrad bij de armsten in de maatschappij, die dicht op elkaar woonden onder onhygiënische omstandigheden en meestal een slechte voedingstoestand en daardoor een gebrekkige weerstand hadden. In 1900 was de levensverwachting in Nederland 52 jaar zowel voor mannen als voor vrouwen en in 1996 is dat 80 jaar voor vrouwen en 75 jaar voor mannen.

De belangrijkste oorzaak van de toename van de levensverwachting is het terugdringen van infectieziekten. Door de afname van infectieziekten is overlijden ten gevolge van chronische ziekten als hart- en vaatziekten en kanker meer op de voorgrond komen staan. De infectieziekten zijn onder meer afgenomen door vaccinatie van alle kinderen; zo is door inenting difterie geheel en poliomyelitis (kinderverlamming) vrijwel geheel verdwenen. De belangrijkste oorzaken van het afnemen van de infectieziekten zijn het verspreiden van de kennis over hygiëne onder de bevolking via onder meer het onderwijs en de verbeterde sociaal-economische omstandigheden die het mogelijk maakten om iedereen te voorzien van schoon drinkwater en riolering en om een systeem van vuilophaal te realiseren. Ook de zuigelingensterfte is sterk afgenomen. In 1900 overleden nog 155 van elke duizend baby's vlak na de geboorte, nu is dat ongeveer 5 per 1000 baby's. Ook dit is voor een belangrijk deel te danken aan de toegenomen kennis over hygiëne en voeding, waarbij met name de consultatiebureaus een belangrijke rol gespeeld hebben.

Naast de toegenomen kennis over hygiëne en de verbeterde sociaal-economische omstandigheden zijn er nog andere factoren die bij een verbetering van de volksgezondheid een rol spelen. Deze betreffen betere arbeidsomstandigheden, meer kennis onder de bevolking over schadelijke en gezonde leefgewoontes en tenslotte ook de verbeterde gezondheidszorg. De bijdrage van de gezondheidszorg, van het beschikbaar komen van nieuwe medicijnen en behandelmethoden, aan de verbeterde volksgezondheid is echter veel kleiner dan de meeste mensen denken. Een klassiek voorbeeld hierbij is de afname van de sterfte aan tuberculose. Uit Engelse statistieken blijkt deze sterfte sinds eind vorige eeuw geleidelijk te dalen. De introductie van geneesmiddelen voor tuberculose heeft geen invloed op deze geleidelijke daling. Na het beschikbaar komen van deze middelen neemt de sterfte aan deze aandoeningen niet sneller af dan daarvoor. Blijkbaar zijn er andere factoren die bij de afname van sterfte aan een infectieziekte als tuberculose een belangrijkere rol spelen. Dit zijn dan met name de betere huisvesting en de betere voedingstoestand van de bevolking, twee factoren die nauw samenhangen met de sociaaleconomische omstandigheden.



In zijn boek *Medical Nemesis (Grenzen aan de geneeskunde)* geeft Ivan Illich nog wel meer voorbeelden waarbij de vorderingen in de medische wetenschap minder invloed blijken te hebben dan je zou verwachten. Natuurlijk baseren dergelijke analyses zich op statistische gegevens over bevolkingsgroepen en kan je niet stellen dat het individu dat toevallig met tuberculose besmet is geraakt geen profijt heeft van medicijnen die helpen tegen tuberculose. Het gaat er in dit verband om dat de kans om tuberculose op te lopen sterk is afgenomen door de verbeterde omstandigheden. Uit het genoemde artikel blijkt dat er in Nederland gedurende de laatste eeuw een grote absolute verbetering in de gezondheidstoestand is geweest die teweeggebracht is door een sterke verbetering in de sociaal-economische omstandigheden. Met name infectieziekten zijn sterk afgenomen.

'HOE ARMER, HOE ONGEZONDER'

Als je uit deze Nederlandse gegevens zo duidelijk een rechtstreekse relatie kunt aflezen tussen de verbetering van de sociaal-economische omstandigheden en de volksgezondheid, doet zich de vraag voor of dergelijke verbanden ook binnen de huidige maatschappij aan te wijzen zijn. Is er bijvoorbeeld op het ogenblik ook een verschil in gezondheidstoestand tussen rijke en arme groepen in de bevolking te constateren en nemen deze verschillen, nu Nederland steeds rijker wordt, af of toe? Hiertoe eerst enige informatie over de inkomensontwikkelingen in Nederland gedurende de laatste decennia.

Een in juli 1999 gepubliceerd rapport van het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) over de inkomensverdeling laat zien dat de inkomens in 1997 aanzienlijk ongelijker verdeeld waren dan in 1977, twintig jaar eerder. Een huishouden dat in 1997 van een uitkering moest rondkomen, had 23 procent minder te besteden dan in 1977. Deze cijfers zijn gecorrigeerd voor inflatie. Huishoudens met als voornaamste inkomensbron betaald werk zagen hun inkomen met twee procent stijgen. Ge-

pensioneerden kregen er het meeste bij, namelijk elf procent. Doordat bij veel gezinnen, met of zonder kinderen, beide partners werken steeg bij hen het inkomen in deze twintig jaar met elf procent. Het is deze ontwikkeling in de uitkeringen die je rechtstreeks op straat aan de toename van het aantal daklozen kunt zien. Het komt er dus op neer dat in ieder geval gedurende de laatste twintig jaar de uitkeringstrekkers armer en de rijkeren, met name zij die werken, wat rijker geworden zijn. Ook al verschenen recent berichten in de kranten dat de inkomenssituatie voor bepaalde arme groepen de laatste twee jaar weer wat beter is geworden, moet je je niet teveel illusies maken. Uit de armoedemonitor 1999 blijkt bijvoorbeeld dat steeds meer huishoudens met een vrouwelijke kostwinner een laag inkomen hebben. Deze feminisering van de armoede wordt vooral veroorzaakt doordat mannen makkelijker werk vinden. Tevens is het absolute aantal huishoudens (1,3 miljoen mensen) met een inkomen onder of rond het sociaal minimum (voor een alleenstaande bruto 16.700 per jaar, peil 1997) verder gestegen. Procentueel komt dat neer op tien procent van de huishoudens. Dit percentage is gelijk aan dat van 1997 doordat het totaal aantal huishoudens in Nederland ook gestegen is.

Weerspiegelt deze toename van armoede zich nu ook in de gezondheidstoestand? Hiervoor moeten we naar gegevens uit Engeland en de Verenigde Staten kijken. In deze landen is veel onderzoek verricht naar de relatie tussen sociale klasse en gezondheid.[2] In Engeland verscheen in 1992 een herziening van en aanvulling op het zogenaamde *Black Report.* Dit officiële rapport, opgesteld op verzoek van de (Labour)regering, concludeerde dat er duidelijke verschillen aan te wijzen zijn in gezondheid tussen de sociale klassen in Engeland. Deze conclusie is onder andere gebaseerd op de *Whitehall Study* onder Engelse ambtenaren. Uit deze studie blijkt dat de ambtenaren met de laagste inkomens vergeleken met die met de hoogste inkomens een driemaal zo grote sterfte vertonen en dat in de periode tussen 1968 en 1988 daarin geen verbetering kwam. Met deze statistische gegevens wordt bedoeld dat als je twee groepen ambtenaren met deze inkomensverschillen vergelijkt er uit de armste groep in een bepaalde periode drie keer zoveel overlijden.

Theoretisch zouden dergelijke verschillen kunnen optreden door verschillen in leeftijd, roken, voeding, beweging, ongevallen, leefomstandigheden en dergelijke maar het Whitehall onderzoek vond plaats onder een relatief homogeen samengestelde groep kantoorklerken met een zittend beroep. Daarbij komt nog dat uit een groot Amerikaans bevolkingsonderzoek, de *MrFit* (Multiple Risk Factor Intervention Trial)-studie, blijkt dat verschillen in de bekende risicofactoren - roken, hoge bloeddruk, cholesterol, vetzucht, weinig lichaamsbeweging - hoogstens 25 tot 35 procent van deze verschillen in sterfte kunnen verklaren. Er blijft dus een aanzienlijk verschil in sterfte tussen de laagste en hoogste inkomensgroepen dat niet anders dan door dit verschil in inkomen verklaard kan worden. De conclusie is dus: hoe armer hoe ongezonder.

Overigens is er veel discussie over hoe hard nu het bewijs is voor het verband tussen gezondheidstoestand en inkomen. De gegevens waarover we beschikken zijn in feite alleen analyses achteraf van sterfte in bepaalde inko-

mensgroepen en daarbij kunnen onderzoekers storende variabelen over het hoofd gezien hebben. De MrFIT studie analyseerde hier al enkele van (roken, hoge bloeddruk enz.) maar mogelijk zijn er nog meer die we niet kennen. Een rechtstreeks bewijs voor dit verband zou volgens critici alleen geleverd kunnen worden door een groot langlopend onderzoek onder armere bevolkingsgroepen waarin je de helft meer inkomen geeft en de andere helft niet en je dan de sterfte onder beide groepen vergelijkt. Het is niet zo waarschijnlijk dat een dergelijk onderzoek zal plaatsvinden en er wordt daarom wel gepleit voor het vergelijken van de gezondheidstoestand van mensen die rijker geworden zijn, bijvoorbeeld door het winnen van de staatsloterij, met die van de omgeving waaruit ze voortkomen. Er is echter nooit onderzoek gepubliceerd dat de conclusie 'hoe armer, hoe ongezonder' ontkracht. Het lijkt dus op zijn minst waarschijnlijk dat er een verband is tussen inkomen en gezondheid.

INKOMENSONGELIJKHEID

Een andere treffende bevinding was dat er een relatie bestaat tussen inkomensverdeling in een land en de sterfte in dat land. Er blijkt niet zozeer een verband tussen de grootte van het bruto nationaal product van verschillende landen met een vergelijkbare economische ontwikkeling en de levensverwachting. Op het niveau van vergelijkbare landen geldt dus niet 'hoe rijker, hoe gezonder'. Er bestaat echter wel een sterk verband tussen inkomensongelijkheid in een land en sterfte in dat land. De landen met de langste levensverwachting zijn niet de rijkste landen maar juist die landen waarin de inkomensverschillen het kleinste zijn en waar het kleinste deel van de bevolking relatief arm is. Dit soort landen - als voorbeeld kan Zweden genoemd worden - hebben een langere levensverwachting bij een bepaalde economische ontwikkeling dan landen met een vergelijkbare ontwikkeling waar de inkomens minder gelijk verdeeld zijn, zoals in de Verenigde Staten. Ook binnen de Verenigde Staten zijn deze patronen herkenbaar. Als je de verschillende delen van dit land onderling vergelijkt, dan kun je ook constateren dat er een langere levensverwachting bestaat in staten met het kleinste verschil in inkomen. Hiervoor zijn niet zo makkelijk verklaringen te bedenken en deze feiten zijn dan ook vaak ter discussie gesteld. Niettemin komen ook andere auteurs in een recent artikel in de British *Medical Journal* tot vergelijkbare conclusies.[3] Zij menen zelfs dat voor individuen geldt dat een hoger inkomen een beschermend effect heeft op sterfte. Dit beschermende effect kan echter niet de gehele afname in sterfte verklaren zodat er toch ook een sociale factor in het spel moet zijn. In dit verband is het begrip 'sociaal kapitaal' geïntroduceerd dat gedefinieerd wordt als betrokkenheid en wederzijds vertrouwen tussen de burgers onderling dat een belangrijke factor kan zijn die dit verband tussen inkomens(on)gelijkheid en gezondheid zou kunnen verklaren. Het lijkt overigens zeker mogelijk dat in een maatschappij waarin voldoende draagvlak bestaat voor een rechtvaardiger inkomensverdeling ook meer betrokkenheid tussen de burgers onderling bestaat en dat dit ook leidt tot meer steun voor de zwakken en daarmee tot een langere levensverwachting voor de slechtst bedeelde groep. Ook in de sociologische definitie van armoede, waarin deze als uitslui-

ting gezien wordt, kun je een mogelijke verklaring voor deze langere levensverwachting vinden. Uitsluiting uit de maatschappij is slecht voor de gezondheid van een sociaal wezen als de mens. Het is hierbij ook interessant dat het niet zozeer om rijkdom gaat alswel om gelijke verdeling. Dat betekent natuurlijk ook dat een kleiner deel van de bevolking arm is.

Zowel de stelling 'hoe armer, hoe ongezonder' als 'hoe meer ongelijkheid, hoe ongezonder' wordt geïllustreerd door de situatie in het voormalige Oostblok. Na de val van het communisme is in Rusland tussen 1990 en 1993 het gemiddelde inkomen met twintig procent gedaald. Sindsdien is de inkomenssituatie niet verbeterd. Parallel hieraan is de levensverwachting sterk afgenomen. Dat geldt met name voor mannen. De huidige levensverwachting voor mannen is ongeveer 60 jaar, voor vrouwen 73 jaar. De zuigelingensterfte is circa twee procent (vergelijk Nederland circa 0,5 procent). Van een planeconomie met gegarandeerd werk en inkomen is in korte tijd overgeschakeld op een kapitalistische economie met als gevolg dat enkelen hun inkomen sterk wisten te verhogen en de rest sterk achteruitging. Zowel de toename van armoede als de toename van de ongelijkheid weerspiegelt zich in afgenomen levensverwachting en toegenomen zuigelingensterfte. Illustratief voor de verslechterde situatie is ook het weer opduiken van verdwenen infectieziekten als difterie.

Niet alleen binnen Nederland zijn de inkomensverschillen toegenomen. Ook op wereldschaal zijn de verschillen groter geworden: de arme landen zijn armer en de rijke rijker geworden. Daarmee hangt een verslechtering van de gezondheidstoestand in de armste landen samen. Sinds 1980 is de economische situatie verslechterd of gestagneerd in honderd landen waardoor het inkomen van 1,6 miljard mensen afnam. Dit is het duidelijkste te zien in de landen achter het voormalige ijzeren gordijn waar het gemiddelde inkomen tussen 1990 en 1993 in 21 landen met twintig procent of nog meer afnam.

In de socialistische en de anarchistische pers eind vorige eeuw werd vaak uitgelegd hoe veel een bepaalde kapitalist of groep kapitalisten verdiende door hun inkomen te vergelijken met dat van gewone arbeiders. Een dergelijke vergelijking werd verleden jaar gepubliceerd in een gerenommeerd Amerikaans medisch tijdschrift.[2] Het totale bezit van de 358 rijkste mensen van de wereld blijkt even groot als het totale inkomen van de armste 45 procent van de wereldbevolking, in totaal 2,3 miljard personen. Behalve de schaal van vergelijking is er maar weinig veranderd sinds 1900.

Ook als je de inkomens van de rijkste delen van de wereld vergelijkt met de inkomens van de armste delen is duidelijk dat de inkomensverschillen groter worden.[4] In 1960 had de rijkste twintig procent van de wereld dertig maal zoveel inkomen als de armste twintig procent. In 1991 was dit toegenomen tot 61 keer zoveel inkomen. Als je dergelijke ontwikkelingen ziet, is het goed te begrijpen dat, ook al zijn er verbeteringen in de gezondheidstoestand in de armste landen, deze door de afname van de inkomens weer teniet gedaan worden. Zo is de verwachting dat het percentage ondervoede kinderen in Afrika van 26 procent in 1990 zal afnemen tot 25 procent in 2005. Doordat de bevolking echter toeneemt zal het aantal ondervoede kinderen in deze periode toenemen van 31,6 miljoen tot 39,2 miljoen.

Wat betekent dit nu voor de armsten op de wereld? In Nederland zijn infectieziekten van de belangrijkste doodsoorzaak in 1900 naar een bescheiden plek in 2000 teruggedrongen. In de armste landen is te zien dat infectieziekten nog steeds de belangrijkste oorzaak van ziekte en dood zijn. Bij de armste twintig procent van de wereldbevolking was in 1990 in 59 procent van de gevallen een infectieziekte de oorzaak van sterfte. Bij de rijkste twintig procent was dit bij acht procent het geval. Vooral het vaker voorkomen van infectieziekten verklaart dat de levensverwachting in de armste delen van de wereld zoveel lager ligt. De gemiddelde levensverwachting in Burkina Fasso, een van de armste landen, ligt op 45 jaar voor mannen en 47 jaar voor vrouwen en de zuigelingensterfte op 82 per 1000 (vergelijk Nederland: respectievelijk 75 en 80 jaar en 5 per 1000).

Afname van infectieziekten zou de levensverwachting in de armste delen van de wereld sterk doen toenemen. Zoals blijkt uit de ontwikkelingen in Nederland zijn betere sociaal-economische omstandigheden hiervoor de belangrijkste voorwaarde. Dat wil zeggen meer, en gelijker verdeeld, inkomen en meer sociale voorzieningen en kennis van hygiëne en voeding onder de bevolking. Het lijkt echter of het makkelijker is veel geld uit te trekken voor behandelen van chronische ziekten die in rijke landen veel voorkomen dan te zorgen voor wat meer inkomen in arme landen. Dit ondanks het feit dat van meer inkomen in arme landen een groter effect op de volksgezondheid in het algemeen verwacht kan worden.

GEZONDHEID ALS ZIEKTE

Mijns inziens bestaat er een duidelijk verband tussen inkomen en gezondheid: hoe lager het inkomen, hoe hoger de sterfte. Ook geldt, althans voor westerse landen, dat de sterfte groter is naarmate de inkomensongelijkheid bij een bepaald bruto nationaal inkomen groter is. In Nederland valt te verwachten dat met de toename van de rijkdom er weliswaar over de gehele linie een geleidelijke absolute verbetering van de gezondheid valt te verwachten maar dat de gezondheidstoestand van de armsten toch verder zal verslechteren. In ieder geval zal een relatieve verslechtering ten opzichte van de rijksten optreden, maar als de uitkeringen blijven dalen zal er waarschijnlijk ook een absolute verslechtering ontstaan.

Natuurlijk is het politiek geen welkom idee dat inkomensongelijkheid moet afnemen om gezondheid te bevorderen. Dit zou neerkomen op verhogen van de laagste en verlagen van de hoogste inkomens. Of, al helemaal onbespreekbaar, afromen van de winsten van grote ondernemingen. Daarnaast moet in de maatschappij draagvlak voor dit beleid gecreëerd worden door het 'sociaal kapitaal' te vergroten. Een dergelijke inkomenspolitiek druist in tegen het 'poldermodel' en tegen het streven om arbeid 'aantrekkelijker' en uitkeringen 'onaantrekkelijker' te maken. Zij gaat ook in tegen het gebruikelijke aanwakkeren van tegenstellingen onder de bevolking zoals bijvoorbeeld tussen werkenden en niet-werkenden. Het begrip solidariteit wordt nog maar zelden uit de kast gehaald. Gelukkig is er in Nederland nog veel verzet tegen een verdergaande tweedeling in de maatschappij zoals blijkt uit de afwijzende reacties op voorrang voor werkenden in de ge-

vervolg op pag. 29

ARMOEDE ALS PRODUCT VAN HET KAPITALISME

Cajo Brendel

Armoede, zo betoogde lang geleden ook de Nederlandse historicus De Bosch Kemper, is relatief. Dat wil zeggen dat zij niet met de vroegere armoede moet worden vergeleken, maar aan de rijkdom dient te worden gemeten en natuurlijk aan de bestaande rijkdom en niet aan die van voorheen. Zij die later over armoede schreven, hebben aan haar relativiteit zelden aandacht besteed. Zij vergeleken haar bijna altijd met die van de negentiende eeuw, zowel met die uit de eerste helft daarvan als met die van later tijd. Een voorbeeld is een uitvoerig opstel van de Nederlandse sociaal-democratische sociologe Hilda Verwey-Jonker[1] die onder andere schreef: "Men kan vaststellen dat overal in Europa in de negentiende eeuw grote armoede is voorgekomen en dat deze in de twintigste eeuw grotendeels is overwonnen."

Deze zienswijze, die ook veel anderen huldigen, spruit hieruit voort dat in de loop van de negentiende eeuw zich in de positie van de arbeidende bevolking belangrijke wijzigingen ten goede hebben voorgedaan. Daarbij werd over het hoofd gezien, dat de levensstandaard van de arbeidersklasse weliswaar aanzienlijk verbeterde ten aanzien van de situatie waarin deze ooit verkeerde, maar niettemin toch nog altijd *relatief* voortdurend verslechterde naarmate de rijkdom van de bezittende klasse toenam. Overigens werd en wordt in tal van artikelen of andere publicaties - in het bijzonder in de recente - steeds van armoede *zonder meer* gesproken. Derhalve wordt dan geen onderscheid gemaakt tussen de ene soort van armoede en een totaal andere.

Wie dat, zo'n halve eeuw na De Bosch Kemper, wèl gemaakt heeft, is de socialist Frank van der Goes. Deze wees er in 1908[2] op dat de armoede in vroegere maatschappijen - bijvoorbeeld die welke in de middeleeuwen bestond dan wel die welke direct aan de huidige maatschappij voorafging - een andere was dan de armoede in de modern-kapitalistische samenleving nadien.

Ook vroege schrijvers over armoede waren zich van deze verschillen wel bewust. Een van hen die er nadrukkelijk op heeft gewezen was de Engelsman Thorold Rogers. In diens aan de geschiedenis van het Britse loonstelsel gewijde boek *Work and Wages* noemde hij de armoede van de Britse arbeidersklasse "de nijpendste en wanhopigste".[3]

Deze verschillen zijn vooral hierom belangrijk omdat in de voor-kapitalistische periode waarin vooral het handelskapitaal domineerde, de armoede een geheel andere oorzaak had dan zij heeft in het tijdvak van het industriële kapitaal. Door veranderingen in het handeldrijven - als gevolg van oorlogen bijvoorbeeld - konden richting en omvang van de handel ingrijpend veranderen. Hierover spreekt bijvoorbeeld Erich Kuttner in zijn boek *Het Hongerjaar 1566.* Daarin zette hij uiteen dat de Noordse oorlog in de zestiende eeuw en het stopzetten dientengevolge van graanleveringen tot de situatie hebben geleid waaraan zijn studie haar titel ontleent. Het ging daarbij om een tijdelijke situatie. Immers, na het einde van

die oorlog werden de graanleveringen hervat en ontstond er in elk geval een situatie die anders dan latere niet *direct* verband hield met de productiewijze, die anders dan latere, niet door de economische verhoudingen werd geproduceerd.

Wanneer er, zoals Rogers deed en zeker ook Friedrich Engels en Robert Blatchford deden[4], gesproken werd over de "nijpendste en wanhopigste armoede", dient men te beseffen dat het hierbij ging om de uiterlijke verschijnselen ervan, om het karakter van de armoede in de begintijd van het kapitalisme, de tijd direct of vrij kort na de Industriële Revolutie.

Aan dit karakter en vrijwel uitsluitend daaraan zijn ook de vele artikelen, commentaren of simpele mededelingen gewijd die de laatste jaren - en in het bijzonder de laatste tijd - over armoede handelden. Wat men in al deze stukken - op een enkele uitzondering na - miste is een onderzoek naar de oorzaak van de armoede, of liever gezegd naar de *werkelijke* oorzaak.

Wat de schrijvers uit de eerste helft van de negentiende eeuw, vooral de Engelse, betreft: zij hebben zich - overigens op eendere wijze als de auteurs van later - wel met de 'oorzaken' van de armoede beziggehouden. Een van hen noemde als zodanig nu eens de gebrekkige opvoeding van de arbeiders, dan weer weet hij deze aan hun "eigen schuld".

In de tweede helft van de negentiende eeuw liet Multatuli in zijn *Max Havelaar* de hoofdfiguur uit dit boek in diens 'Toespraak tot de hoofden van Lebak' zeggen, dat hij welvaart in plaats van armoede wilde brengen, maar ook dit zonder dat hij zich in de oorzaken ervan verdiepte. Iets wat in onze dagen eerst Mgr. Muskens en na hem minister-president Kok al evenmin hebben gedaan. Multatuli noemde in zijn 'Idee nr. 12732' de armoede - evenals ondeugd en filantropie - "een ziekelijkheid". Zo hebben noch Muskens noch Kok zich uitgelaten. Maar men zou kunnen beweren dat het toen Multatuli leefde en nog geruime tijd daarna de 'mode' was.

Karl Marx, die zich in het midden van de negentiende eeuw uiteraard niet tegen de later neergeschreven opvattingen van Multatuli kon keren, maar wel tegen hen die in zijn tijd over de armoede schreven, sprak naar aanleiding van uitlatingen, gedaan door een zekere dr. Kay, van "de kortzichtigheid van de Britse bourgeoisie en haar pers".[5]

Marx, de enige, althans een der zeer weinigen, die naar de wezenlijke oorzaak van de armoede heeft gezocht, ziet deze niet in "de eigen schuld" van het proletariaat, noch in een "tekortschieten van de (armen)wetgeving" en evenmin in gebrekkig onderwijs of het totaal ontbreken ervan. De in zijn tijd nog duidelijk en alom zichtbare kommer en ellende, een eeuw later minder in het oog springend maar niettemin wel nog steeds bestaand, is op grond van zijn analyse niet de oorzaak van de armoede doch haar gevolg: niet de misère schept de armoede, de armoede schept de misère.

In een analyse die men bij velen, die uit humanitaire of uit schijnbaar humanitaire maar in feite economische of politieke overwegingen voor zoiets als 'armoedebestrijding' in het krijt treden, niet aantreft, definieert Marx de armoede als het product van de kapitalistische maatschappijverhoudingen. "Onder dezelfde verhoudingen waaronder rijkdom wordt geproduceerd, wordt de misère eveneens geproduceerd", be-

toogt hij.[6] Niet voor niets zei ooit de Zwitserse econoom Simonde de Sismondi dat in het oude Rome de *proles* leefden op kosten van de maatschappij, dat in de kapitalistische samenleving daarentegen de maatschappij leeft op kosten van de proletariërs.

Hoe meer men zich in Marx' analyse verdiept - een analyse waarbij wordt uitgegaan van de loonarbeid, een arbeid die verricht wordt nadat de arbeider zijn *arbeidskracht* (de enige waar die hij bezit) verkocht heeft - des te duidelijker wordt het hoe het met de armoede in het kapitalisme van welke soort ook is gesteld. Zij neemt toe naarmate de rijkdom toeneemt, nauwkeuriger gezegd: naarmate er - veel meer uit economische noodzaak dan uit het overigens niet te onderschatten winstbejag - meer kapitaal geaccumuleerd wordt, zij het niet in *dezelfde* mate. Met andere woorden: de levensstandaard van de arbeidersklasse verslechtert *relatief* naarmate de eveneens *relatieve* rijkdom van de kapitalisten, of liever nog van de ondernemingen, toeneemt. Dat is de ontwikkeling waaraan de moderne klassenverhoudingen hun ontstaan danken of zo men wil te wijten hebben.

Zolang de economen, de sociologen, de politici en de historici, die ten dele de 'denktank' der burgerlijke samenleving vormen, geen oog hebben voor datgene wat het wezen uitmaakt van de moderne warenmaatschappij, ontgaat hun de *wezenlijke* oorzaak der moderne armoede. Dit onbewust en derhalve des te gemakkelijker doordat de machinerie en de nieuwe techniek niet slechts een bron van veel ellende waren en aanvankelijk in Groot-Brittannië een grote massa spinners en wevers tot paupers maakten, maar tegelijkertijd als de oorzaak van alle vooruitgang werden gezien. Gelet op de klassepositie van hen die tot deze 'denktank' behoren, hadden en hebben zij lange tijd bovenal de vooruitgang geestdriftig begroet en voor het nog immer bestaan van de armoede niet de minste belangstelling getoond.

Men krijgt een volslagen verkeerd beeld wanneer men geen aandacht schenkt aan de verhouding van de armoede tot de rijkdom. Zonder enig begrip ervoor hoe of het komt dat de armoede toeneemt wanneer onder de bestaande kapitalistische verhoudingen ook de rijkdom toeneemt, plegen vakbondsbestuurders en politici van 'links' zich te verheugen over elke kleine loonsverhoging van een bepaalde groep arbeiders.

Zij geven zich er geen rekenschap van dat het verbeterde en efficiënter productiemethoden zijn die er toe leiden dat er nu een kleiner deel van de arbeidstijd vereist is om de iets gestegen waarde van de inmiddels reeds betaalde arbeidskracht voort te brengen. Zij letten er evenmin op dat in een groter, soms veel groter deel van de werktijd de productiekosten worden goedgemaakt en tevens bereikt wordt dat meer kapitaal kan worden geaccumuleerd en ook - van minder belang overigens dan het eerste - winst wordt gemaakt. En bij dat alles is er, om maar iets te noemen, vaak sprake van een sneller ritme van de arbeid en van toenemende stress.

Wat de zogenaamde 'afschaffing' van de armoede betreft - iets wat men zich min of meer ten doel stelde bij de afkondiging van de Britse Armenwetten en soortgelijke parlementaire maatregelen - daarvan zei Marx dat zoiets een onmogelijkheid is en dus niet meer dan een illusie.

In zekere zin zijn personen als Mgr. Muskens en premier Kok de navolgers van hun Britse voorgangers. Met een

flinke hoeveelheid edele en humanitaire gevoelens, maar zonder naar de oorzaak van de armoede te speuren, ijveren zij voor maatregelen die men vergelijken kan met de medicijnen die dokters hebben voorgeschreven zonder achter de oorzaak te zijn van de ziekte van hun patiënt.

NOTEN

(1) In een uitvoerig artikel over 'Armoede' in de 7e druk van de Grote Winkler Prins, deel 2, blz. 462. - (2) Frank van der Goes in zijn uitvoerig artikel, getiteld 'Armoede voorheen en thans' in het maandblad *De Nieuwe Tijd*, jrg. 13, 1908. - (3) Blok geciteerd uit genoemd artikel van Van der Goes. - (4) Roger eveneens geciteerd uit genoemd artikel. - (5) Men zie Friedrich Engels, 'Die Lage der Arbeiterklasse in England', *Marx-Engels Werke* (MEW) Band 2 alsmede Robert Blatchford, *Droevig Engeland*, Ned. vert. Amsterdam 1905. - (6) Karl Marx, 'Randglossen zu einem Artikel von einem Preußen', *MEW* Band 2, blz. 396 e.v.

GEZONDHEID

vervolg van pag. 25

zondheidszorg en op plannen voor speciale winkels voor de armsten met levensmiddelen die nog net niet over de vervaldatum heen zijn.

De sociale voorzieningen die de afgelopen eeuw zijn opgebouwd, de AOW, de regelingen bij ziekte, arbeidsongeschiktheid en werkloosheid spelen een belangrijke rol bij het scheppen van meer sociale gelijkheid en het voorkomen dat mensen in armoede terugvallen. Dat dit vangnet langzaamaan steeds onbetrouwbaarder wordt, draagt uiteindelijk bij aan een verdere verslechtering van de gezondheidstoestand. De druk vanuit de arbeidersbeweging die de sociale voorzieningen deed ontstaan, is blijkbaar thans niet groot genoeg om deze voorzieningen in stand te houden. Het is navrant dat de sociaal-democraten, die veel bijdroegen aan de wettelijke regelingen ervan, nu een belangrijke rol spelen bij de uitholling van sociale voorzieningen.

Zolang bevordering van gezondheid echter geen politiek doel is en de politieke discussie bepaald blijft door economische factoren, wordt gezondheid alleen als ziekte, dat wil zeggen als kostenpost, bezien. Er valt op het gebied van de gezondheid weinig te verwachten van de politiek omdat alle partijen hun handelen door de economie laten bepalen. Zo valt niet te verwachten dat de inkomensongelijkheid wordt aangepakt. Eerder zal deze de komende jaren nog verder toenemen. De in de politiek algemeen gedeelde opvattingen over bevordering van de economie zullen daarmee ten koste van de algemene gezondheidstoestand gaan. Van de gevestigde politieke partijen valt niet te verwachten dat zij een ander uitgangspunt voor beleid kiezen.

NOTEN

(1) Schaapveld K., 'Doorbraken in preventie in de afgelopen eeuw', *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 1999; 143: 1876-80. - (2) McCally M., Haines A., Fein O. et al, 'Poverty and ill Health: Physicians can, and should make a difference', *Ann Intern Med* 1998; 129: 726-33. [Uit dit artikel komen veel van onderstaande gegevens] - (3) Wolfson M., Kaplan G., Lynch J., Ross N., Backlund E., 'Relation between income inequality and mortality: empirical demonstration', *BMJ* 1999; 319: 953-7. - (4) Gwatkin D.R., Guillot M., Heuveline P., 'The burden of disease among the global poor', *Lancet* 1999; 354: 586-9.

ARMOEDE IN OVERVLOED

Anarchisten over het einde van de schaarste

Freek Kallenberg

"De Verenigde Staten hebben het eindstadium van het marxistisch 'communisme' al bereikt, aangezien zo goed als alle leden van een 'klassenloze maatschappij' zich er nu alles kunnen aanschaffen wat ze willen, zonder daarvoor harder te hoeven werken dan hun hart hun ingeeft", constateert de Russische filosoof Alexandre Kojève (1902-1968) in 1948 tijdens een reis door Amerika.[1] Kojève, die in de jaren dertig aan het Parijse École Pratique des Hautes Études colleges geeft over Hegel's Phänomenologie des Geistes, *aan studenten als Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, André Betton en Raymond Queneau, concludeert dat het einde van de geschiedenis, waar hij jarenlang zo vol vuur over heeft verteld, dáár - en niet in stalinistisch Rusland - is bereikt. Maar in plaats van opgetogen, komt Kojève erg teleurgesteld thuis. Was dit nu alles? Het magische einde van de geschiedenis blijkt niets meer dan het Amerikaanse consumptieparadijs.*

Een klassenloze maatschappij waarin alle leden met een relatief geringe inspanning in hun behoeften kunnen voorzien, dat is inderdaad het einde van de geschiedenis zoals die door Marx en vele socialisten èn anarchisten na hem is voorspeld. Slechts een revolutie, ingezet door de klasse met de 'historische' opdracht, scheidt ons van dit einde. Het 'productievraagstuk' is immers allang opgelost. De techniek en de industriële productiewijze hebben aan de natuurlijke schaarste een einde gemaakt. De vaak schrijnende armoede in de arbeidersgezinnen is dan ook niet het gevolg van een gebrek aan goederen, maar van de kapitalistische eigendomsverhoudingen, die het grootste deel van de mensheid van het gebruik van goederen en de productiemiddelen afsluit.
En dus arbeiders: "In naam van Uzelve, Uw vrouw en kinderen: Bestormt de magazijnen en neemt wat gij noodig hebt". Zo schrijven de Alarmisten Kooijman, Haan, Richter en Roest in februari 1933 in hun *Opruiend manifest aan alle arbeiders.*[2] De crisisverhalen die de regering Colijn hen voorhoudt, moeten ze niet geloven: "Crisis? Onzin, leugen en verraad! Crisis is een modewoord geworden, een woord, dat voor elk toepasselijk is en waar elk zich op kan beroepen. De werkelijkheid is, dat er van alle levensmiddelen en verbruiksartikelen zooveel in voorraad is, dat niemand gebrek hoeft te lijden".
De Alarmisten roepen werkloze arbeiders op te weigeren nog langer genoegen te nemen met de schamelijke uitkering en zich als 'koelies' naar de werkverschaffing te laten zenden. "Schudt af, wat uw welzijn belemmerd of in gevaar brengt. Honger en koude te lijden, wanneer er levensmiddelen en kleeren genoeg zijn, is eveneens *onmenschelijk*. Daarom neem toch datgene wat voorradig is en waar ge recht op hebt."
De daad bij het woord voegend bezoeken Alarmisten en andere Haagse werklozen in de jaren dertig kruideniersszaken van Simon de Wit, laten de noodzakelijke levensmiddelen inpak-

ken en zeggen de winkelier zich maar tot het Maatschappelijk Hulpbetoon te wenden voor de betaling. Met dezelfde mededeling dineren ze bij restaurant Heck. Uiteraard komen zij niet ver en grijpt de politie in. Dat is ook de bedoeling. Het gaat hen niet om de geheime diefstal, maar om de openlijke toepassing van het 'consumptierecht der gedéklasseerden'. Een recht waar de staat zo het zijne over denkt: deze acties en de ondertekening van twee opruiende manifesten komen Piet Kooijman (1891-1975) op in totaal tien maanden cel te staan.

POSTSCHAARSTE TOESTAND

Het recht te nemen wat men nodig heeft, is volgens de Hegeliaan Kooijman het logisch gevolg van de nieuwe fase waarin de mensensoort is aanbeland. De "ontwikkeling der moderne industrie" heeft "de menschheid (...) gebracht aan een kruispunt op den weg van haar ontwikkeling". Dit kruispunt werd bereikt "op het moment, toen de technische ontwikkeling het mogelijk maakte, om het relatieve tekort - aan maatschappelijke goederen, die de soort voor haar bestaan en ontwikkeling behoeft - in overvloed te doen verkeren." Deze ontwikkeling dwingt de mensheid haar "rechtsopvattingen en de wijze van beheer over haar maatschappelijke goederen te wijzigen". Doordat het relatieve tekort aan goederen noodzakelijk voor het voortbestaan van de soort is opgeheven, is de economische onafhankelijkheid een feit. Niemand kan daarom in de ogen van Kooijman meer anderen het recht ontzeggen om "hun normalen behoeften - voor zoover zij betrekking hebben op hun bestaan, voortbestaan en ontwikkeling - te bevredigen". Het productieapparaat mag niet worden veroverd door een groep of klasse, nog door de staat. De maatschappelijke goederen dienen in onderlinge onafhankelijkheid en gelijkgerechtigdheid te worden beheerd, "zodat elk individu ***het recht*** heeft zijn individuele behoeften te bevredigen".[3]

Kooijman is, opvallend genoeg, van mening dat dit eerder in de geschiedenis niet het geval was. De slavenmaatschappij, de feodale orde en ook de kapitalistische orde waren gerechtvaardigd omdat er een relatief tekort was en men dus economisch afhankelijk was van elkaar. De hiërarchische verhoudingen waren daarom noodzakelijk voor het voortbestaan van de soort. Pas de postschaarste toestand, waarin de westerse mens volgens Kooijman in de jaren dertig is aanbeland, maakt het mogelijk dat iedereen een gelijk recht heeft op 'te nemen en te eten'.

De Russische anarchist Peter Kropotkin (1842-1912) is eind negentiende eeuw al tot de conclusie gekomen dat de schaarste kunstmatig in stand wordt gehouden. In *Fields, Factories and Workshops* (1899) toont hij op basis van empirisch onderzoek aan dat alleen in pakhuizen al meer dan genoeg voedsel ligt opgeslagen om iedereen te voeden.

In *The Conquest of Bread* (1913) stelt Kropotkin dat aan het begin van de twintigste eeuw, door de technische ontwikkeling, in potentie het stadium van de evolutie, waarin het leven nog bepaald wordt door schaarste, is gepasseerd. Maar door monopolies en privé-eigendom is er nog sprake van armoede.

In een directe kritiek op Malthus, "dat orakel van de middenklasse-economie", stelt Kropotkin dat met de huidige kennis en techniek het mogelijk moet zijn

dat éénderde van de bevolking genoeg produceert om iedereen in zijn behoeften te voorzien. Het probleem is dat er in de kapitalistische maatschappij een hele grote groep mensen is die niets produceert, maar wel alle rijkdom opeist. Bovendien laat zij door haar rijkdom ook nog eens een hoop - in de ogen van Kropotkin - onnuttige dingen produceren. Het armoede- of schaarsteprobleem is bij deze stand van de techniek daarom in de eerste plaats een sociaal-politiek vraagstuk, een kwestie van eigendomsverhoudingen.
De ontwikkeling van de techniek is volgens Kropotkin niet te remmen. Wanneer men, nadat het privé-eigendom is afgeschaft, ook nog stopt met het produceren van nutteloze goederen, zullen we volgens hem met een nieuw probleem worden geconfronteerd: hoe onze vrije tijd te benutten?
De inzet van de revolutie moet dan ook niet 'het recht op werk' zijn: dat "is niet meer dan het recht om altijd een loonslaaf te zijn, een werkezel, overheerst en uitgebuit door de middenklasse van de toekomst".[4] De revolutie moest veel meer garanderen: "het recht op welzijn voor iedereen".[5] Het eerste doel van de revolutie is volgens Kropotkin het verdelen van alle aanwezige rijkdom onder de bevolking. Maar dit is niet slechts het verdelen van de bestaande rijkdom, maar de toekenning van een nieuw recht aan alle inwoners, namelijk op gebruik van alle in de maatschappij aanwezige middelen zonder onderscheid te maken tussen productie- en consumptiemiddelen. Hierdoor wordt het mogelijk dat iedereen "geeft naar vermogen en neemt naar behoefte".[6]

ONTWIKKELING TECHNIEK

Na de Tweede Wereldoorlog is in het anarchistische denken het postschaarste idee nog verscheidene malen geformuleerd. De destijds in anarchistische kringen veel gelezen André Gorz is eind jaren zeventig van mening dat door de automatisering afscheid genomen kan worden van het proletariaat.[7] De 'heterogene maatschappelijk noodzakelijke arbeid' kan door de automatisering tot een minimum worden beperkt - hij denkt aan 25 uur per week, evenals Kropotkin meer dan een halve eeuw daarvoor! Door deze ingrijpende verkorting van de tijd die we aan noodzakelijke en dus gedwongen arbeid moeten besteden, ontstaat er volop ruimte voor autonome activiteiten. In deze autonome sfeer kan de mens zijn vrijheid realiseren. Het is volgens Gorz de taak van de overheid de maatschappelijke noodzakelijke arbeid te organiseren zodat iedereen hieraan deelneemt; daartoe moeten de productiemiddelen in handen komen van die overheid. Een opvatting die hem vanuit anarchistische hoek de nodige kritiek opleverde.
Wel is ook de Amerikaanse sociaal ecoloog Murray Bookchin van mening dat de vrije anarchistische samenleving pas gerealiseerd kan worden als de mens niet meer het grootste gedeelte van zijn tijd moet besteden aan de arbeid die noodzakelijk is voor zijn voortbestaan. Een vrije samenleving is pas mogelijk op het moment dat de schaarste is overwonnen.
Nu was dat volgens Bookchin sinds de jaren zestig technisch allang mogelijk, maar de kapitalistische productiewijze maakt dat we nog steeds in het tijdperk van de schaarste leven. Ook Bookchin stelt daarom in *Post-Scarcity Anarchism* (1974) en *Towards an Ecological Society* (1980) een ingrijpende verandering van

de eigendomsverhoudingen voor: alleen is het bij hem niet de staat, maar zijn het decentrale ecogemeenschappen die de productiemiddelen in handen krijgen. De huidige grootschalige technologieën zijn niet geschikt voor beheer in kleine gemeenschappen. Er zullen kleinschalige, milieuvriendelijke ecotechnologieën moeten worden ontwikkeld, zodat mensen op kleine schaal in relatief weinig tijd in hun behoeften kunnen voorzien.
Ook de ideeën van Kooijman en de Alarmisten zijn na de Tweede Wereldoorlog opgepikt. In de jaren zestig worden deze heftig bediscussieerd in het blad *De Vrije*, discussies waaraan Kooijman zelf deelneemt. Onder de discussianten bevindt zich onder meer Roel van Duijn die Kooijmans ideeën introduceert bij Provo en verwoordt in zijn klootjesvolktheorie.
Volgens Van Duijn is de rol van het proletariaat uitgespeeld. Ze heeft zich "onderworpen aan zijn politieke leiders en zijn tv. Het is samengesmolten met de oude bourgeoisie tot één groot grijs klootjesvolk van verslaafde consumenten".[8] Tegenover het klootjesvolk staat het provotariaat, bestaande uit 'beatniks, pleiners, magiërs, nozems, provo's, studenten, kunstenaars en criminelen'. In navolging van Kooijman spreekt hij ook van een dé-klasse voortgekomen uit andere voormalige klassen.[9] "Economisch gezien wordt het provoriaat gekenmerkt door een onbetrokkenheid bij het productieproces, psychologisch door een protesthouding tegen deze maatschappij." Dat protest betreft zowel de autoritaire structuren als het consumptisme en de vervreemding van de natuur. "De haastige plastic-mens ziet zich voor het acute gevaar van een totale catastrofe geplaatst. (...) De enige oplossing is tevens de kroon op het grote werk van onze geschiedenis: de cultuur in harmonie brengen met de natuur", schrijft Van Duijn in *De Vrije* van september 1969. Amsterdam-Kabouterstad als het einde van de geschiedenis?
Hoewel Kropotkin, Kooijman, Gorz, Bookchin en Van Duijn allemaal zo hun eigen variant van de anarchistische of libertaire technologische postschaarste utopie hebben, delen ze de gedachte dat de mensheid - meestal heeft men het dan alleen over de westerse mens - door de ontwikkeling van de techniek en de industriële revolutie op een punt is aanbeland waarop het mogelijk is om met werkweken van zo rond de 25 uur of minder, eenvoudig in de belangrijkste behoeften te voorzien en men zich zelfs enige luxe kan veroorloven.[10]
In het postschaarste anarchisme is de armoede uitgebannen omdat de technologie er voor zorgt dat de veronderstelde natuurlijke schaarste zich niet meer voordoet èn omdat de productiemiddelen (en goederen) gemeenschappelijk eigendom zijn. Niemand kan van het gebruik worden uitgesloten. Hoogwaardige technologie en een of andere vorm van gemeenschappelijk eigendom, gekoppeld aan een op het materiële vlak sobere levensstijl zijn de ingrediënten van een postschaarste maatschappij die allang binnen handbereik is. Het wachten is slechts op de revolutie.
De revolutie heeft niet plaatsgevonden en niks wijst er op dat dat dit binnenkort wel het geval zal zijn. Het einde van de geschiedenis is weliswaar afgekondigd, maar de armoede is niet uitgebannen en er wordt eerder méér dan minder gewerkt - ondanks de steeds weer vernieuwde technologieën.

In het pankapitalisme is alles schaars en daarom houden economen zich tegenwoordig met elk aspect van het menselijk samenleven bezig. Het ligt voor de hand de vraag te stellen of schaarste ooit het gevolg geweest is van de 'onderontwikkelde' productiekrachten zoals Marx maar ook Kooijman en andere anarchisten veronderstellen? Zijn niet altijd al maatschappelijke deling en hiërarchie de oorzaak van schaarste, van het 'relatieve tekort' zoals Kooijman het noemt? Ligt het land van melk en honing werkelijk alleen aan het einde van de geschiedenis?

PRIMITIEVE GEMEENSCHAPPEN

Antropologische en archeologische studies wijzen er op dat de mens zo'n 99 procent van de tijd die hij hier op aarde rondloopt, geleefd heeft in niet-hiërarchische jager-verzamelaar of foeragerende gemeenschappen waarin men in minder dan vier uur 'werk' per dag genoeg 'produceerde' om in de materiële behoeften te voorzien. De rest van de tijd werd besteed aan gezellig kletsen, bezoekjes afleggen, zingen, slapen, vrijen en andere activiteiten waarvoor geen enkele goederenproductie nodig is.[11]
De situatie waarin mensen met geringe inspanning in hun levensonderhoud voorzien en geen hiërarchische structuren dulden, ligt dus eerder achter dan voor ons. De primitieve mens was anarchist, al had hij daar zelf uiteraard geen flauw benul van.
Waar is het geheim van deze 'anarcherende' overvloedsamenlevingen in gelegen? Volgens de antropoloog Pierre Clastres[12] zijn 'primitieve' mensen zich maar al te bewust van de mogelijkheid dat het maken van onderscheid dat inherent is aan samenleven (en bewustzijn) kan leiden tot hiërarchie. Zij doen er daarom van alles aan te zorgen dat dit niet kan gebeuren. Daartoe hadden ze een aantal mechanismen tot hun beschikking waar de primitieve oorlog, de gift en spiritualiteit volgens de anarchist en religiekenner Peter Lamborn Wilson de belangrijkste zijn.[13]
Primitieve samenlevingen zijn evenmin als beschaafde samenlevingen vreedzaam. Maar terwijl de 'klassieke' oorlog van de beschaafde samenlevingen vooral tot doel heeft de macht en rijkdom van het centrum te vergroten, richt de primitieve oorlogsmachine zich tegen de opeenhoping van macht en rijkdom. Ze is in de terminologie van Clastres een centrifugale kracht, gericht op de verspreiding van macht en rijkdom.
De primitieve economie moet vanuit deze notie worden begrepen. Primitieve mensen verlangen - zoals wij allen? - naar plezier en onafhankelijkheid. Primitieve gemeenschappen streven naar autonomie en 'produceren' daarom in de eerste plaats voor eigen gebruik. Men streeft een autarkische situatie na en het lukt in de meeste gevallen die te bereiken. Ook binnen de gemeenschappen streven de verschillende huishoudens naar onafhankelijkheid. Ieder huishouden wil zelf in de materiële behoeften kunnen voorzien.
Volgens de antropoloog Marshall Sahlins slaagt de primitieve productiemachine er - zelfs in minder paradijselijke gebieden als woestijnen en de noordpool - in met geringe inspanning de materiële behoeften van de familie of stam te bevredigen. Centraal in dit systeem staat het anti-surplus principe: op het moment dat er genoeg 'geproduceerd' is, stopt men met werken. Daar primitieve economieën altijd onderproductief zijn (alleen een segment van de samenleving werkt voor korte periode

met een geringe intensiteit) en toch alle materiële behoeften weten te bevredigen, kunnen we volgens Sahlins spreken van overvloedmaatschappijen.
Feitelijk, zo concludeert Sahlins, bestaat hier helemaal geen economie. De economie als een autonome sector waar andere normen en waarden gelden dan in het sociale leven bestaat niet. De productie is ondergeschikt aan het samenleven. Sterker nog de primitieve samenlevingen richten zich tégen de economie. Het produceren van een surplus om te ruilen kwam niet voor en mocht ook niet voorkomen. Dit zou immers centripetale krachten in werking zetten. Mensen die het leiderschap van een groep nastreven zijn overigens wel gedwongen om rijkdom (surplus) te vergaren omdat naast oratorisch talent het weggeven van goederen de enige manier is om aanzien in een groep te verwerven. Maar op het moment dat de leider besluit de geaccumuleerde goederen voor zichzelf te houden en zo schaarste creëert, zet hij zijn leiderschap (en zijn leven) op het spel en zal de primitieve oorlogsmachine in werking treden. "Geweld is de prijs voor vrijheid, zo zouden de achttiende eeuwse revolutionairen zeggen - maar niet voor toeëigening en slavernij".[14]
De gift, zoals die van de leider, is evenals de primitieve oorlog een wezenlijk bestanddeel van wat Wilson noemt de 'Clastriaanse machine': het gehele systeem van rechten en gebruiken dat zich verzet tegen accumulatie van rijkdom en macht. De gift moet niet worden gezien als een vorm van 'primitieve ruil' of 'primitief communisme' omdat er geen sprake is van eigendom-in-beweging of gemeenschappelijk eigendom, maar van "de onmogelijkheid dat eigendom ontstaat".[15] Eigendom kan niet ontstaan omdat alles dat eigendom zou kunnen zijn tegelijkertijd al gift is.
De oorsprong van de gift is gelegen in het gelijk delen van het verzamelde voedsel binnen de familie of stam. Ieder persoon heeft een recht op de gift, maar weet ook dat deze tot wederkerigheid verplicht. Primitieve mensen zijn dus niet vrijgeviger; een heel systeem van rechten en gebruiken (en de mogelijkheid van geweld) dwingen tot de gift. De gift is 'heilig' - en generositeit is 'goddelijk' - omdat de gehele sociale structuur volledig afhankelijk is van de vrije beweging van de gift. Op het moment dat ze niet meer vrij circuleert zullen goederen zich ophopen en ontstaat surplus en dus schaarste - het een bestaat niet zonder de ander. "Primitieve samenlevingen staan toe dat iedereen in armoede leeft, maar niet dat een enkeling rijkdom vergaart", aldus Sahlins. Het voortbestaan van de gemeenschap - van het sociale - komt dan in gevaar.
Ook de soms intense handel tussen verschillende gemeenschappen in goederen waarover men wegens ecologische verschillen, klimatologische variaties en verschil in vaardigheden niet zelf kan beschikken kennen geen winstoogmerk, maar zijn gebaseerd op de gift en wederkerigheid. Men is verplicht om te geven; en de ontvanger weet dat men tot wederkerigheid is verplicht.

ECONOMISCHE STADIA

Wilson wijst er op dat het niet altijd eenvoudig is om onderscheid te maken tussen de drie stadia van economische ontwikkeling: gift, herverdeling en ruil. In de gifteconomie vindt immers een zekere vorm van herverdeling en ruil plaats. Evenzo kent onze markt of ruileconomie ook - door de staat afgedwongen - herverdeling en zijn sporen



van de gift traceerbaar. Het ook binnen de autoritaire staat (Stalin, Hitler) en vrije markteconomie voortlevende idee van de 'verdelende rechtvaardigheid' duidt er op dat de "Clastriaanse machine' nog steeds werkzaam is. Hoewel de gift in onze pankapitalistische maatschappij vooral voortleeft als traditie of gebruik (pakjesavond, verjaarsfeestjes), wordt ook nu niet geaccepteerd dat de economie de samenleving volledig domineert. Burenhulp, vriendendiensten, de gaarkeukens van Food Not Bombs en The Soupkitchen, kraken, gekantelde gasmeters, de vrije uitwisseling van informatie en software op internet, vrije radio - voorbeelden die er op wijzen dat de 'Clastriaanse machine' nog niet is uitgeschakeld.

Buiten onze westerse maatschappijen is zij vaak nog duidelijker werkzaam. De opstand van de Zapatistas in Chiapas, Mexico is volgens Wilson een modelvoorbeeld van de 'Clastriaanse machine' aan het werk. De Zapatistas zijn niet geïnteresseerd in ideologische of politiek vrijheid welke door talloze revolutionaire bewegingen op het Amerikaanse continent werd nagestreefd, maar in 'empirische vrijheden': autonomie, vrij van behoefte, vrij van ziekte en opgelegde onwetendheid en bovenal de vrijheid om anders, in hun geval Maya, te zijn. Niet als groep binnen een multiculturele samenleving of folkloristische overlevering, maar als 'primitieve' samenleving. De Zapatista-opstand was dan ook eerder een revolutionaire terugkeer. De Zapatistas hadden niet tot doel de macht te grijpen, zoals in de 'klassieke' revolutie, maar gebruikten geweld om de (staats-)macht en de markteconomie uit hun gebied te verdrijven: ze voerden een 'primitieve' oorlog.[16]

Westers links weet dan ook niet altijd even goed wat ze met de Zapatistas aan moet. Mede omdat de stemmen van de

Maya-ouderen uit Chiapas en het door hun gepraktiseerde sjamanisme in de communiqués van Subcommandant Marcos en andere EZLN-schrijvers doorklinken. Hun nadruk op de 'heiligheid' van de Aarde is onverenigbaar met het rationele doel van economische groei waaraan links zo verknocht is.

Ook de Chipko-beweging in de Indiase Himalaya wordt om die reden met argwaan bekeken. De bosbewoners verzetten zich - voortbouwend op een eeuwenlange traditie - sinds de jaren vijftig door het omarmen van bomen (Chipko is een Hindi woord, dat betekent: 'omarm de bomen') tegen het kappen van bomen en het vernietigen van het bos. Ook hebben ze het winnen van kalksteen en de bouw van stuwdammen weten te verijdelen.

Voor de leden van de berggemeenschappen is het bos 'heilig'. Erkennen dat iets heilig is komt neer op het erkennen van grenzen. "Heilig betekent: overschrijdt deze grenzen niet. Het heilige woud is het woud dat zegt: 'Kap mijn bomen niet'. (...) "Het heilige zaad dat zegt: 'Zet geen prijs op mij, ik ben een geschenk'."

Dit betekent niet dat mensen de natuur niet mogen gebruiken. Het is ook geen keuze tussen mensen òf bomen, zoals wel binnen de radicale milieubeweging wordt gesuggereerd. Het gaat om de vraag waarvoor en hoe bomen worden gebruikt en door wie. Voor de bosbewoners levert het bos compost voor de akkers, voer voor de dieren, middelen tegen plantenziekten, medicijnen, brandhout, klein timmerhout, noten, vruchten en allerlei 'groenten' die een prima aanvulling zijn op de gewassen die op de akkers geteeld worden. Bovendien absorberen de bossen het water van de moesonregens om deze vervolgens langzaam af te geven aan rivieren en bronnen. De bosbewoners zullen er dus alles aan doen het bos in stand te houden. Voor houtkapbedrijven levert het bos slechts hout voor de wereldmarkt, de rest is 'onkruid'. Het bos is na een keer 'gebruik' uitgeput, want ook alle herbeplantingsprogramma's geven de bosbewoners hun bos niet terug. Een gevarieerd, levend bos is meer dan een houtmijn.

Volgens de Indiase atoomgeleerde en ecofeministe Vandana Shiva, die het verhaal van de Chipko-beweging heeft opgetekend[17], is hun 'boodschap' even radicaal en veelomvattend: respecteer en vooral geniet van de diversiteit van het leven van alle dag. Dit betekent dat aan de menselijke gulzigheid grenzen worden gesteld. Tegelijkertijd betekent het ook het vieren van de overvloed die aanwezig is. "Begrenzing en feestelijke beleving, dat zou een goede formulering zijn van wat ik bedoel met spiritualiteit", aldus Shiva. Spiritualiteit is voor haar de kwaliteit van het leven zelf. Ze is gesitueerd in het leven van elke dag, in wat we doen en de dingen die ons omgeven. Juist doordat dit ons heilig dient te zijn, moet het ook regelmatig gevierd worden, in rituelen, dans, muziek, poëzie.[18]

De primitieve (ecologische) overvloedsgedachte is wezenlijk anders dan de technologische postschaarste gedachte van Kropotkin, Kooijman, Gorz, Provo, Bookchin en talloze anderen.[19] Ze onderscheidt zich radicaal van de vooruitgangshypothese die stelt dat de geestelijke en technische ontwikkeling van de mens noodzakelijk is (geweest) om natuurlijke schaarste te overwinnen. Integendeel. Juist de goederenproductie heeft voor hele grote groepen mensen de bevrediging van hun basisbehoeften

in gevaar gebracht doordat zij hulpbronnen als water en vruchtbare grond heeft opgeslokt. Of dat nu door een markt- of beveleconomie, of zelfs door een economie van collectief beheerde vrije associaties gebeurt, maakt weinig verschil zodra men het 'overschot' aan productie niet weggeeft of vrijelijk beschikbaar stelt. Op het moment dat men anderen het recht op het gebruik van het overschot ontzegt, ontstaat schaarste en alle autoritaire structuren die deze in het leven roept.

Mocht het inderdaad zo zijn dat mensen minder gaan werken als ze hun overschot niet mogen aanwenden om er zelf beter van te worden, dan valt dit alleen maar toe te juichen. Minder werken en het vieren van de overvloed die onder ons is, zijn de ingrediënten van een anarcherende samenleving.

NOTEN

(1) Zie *Trouw* 30-10-99 'De daad bewonderd door de wijsheid' door Luuk van Middelaar. - (2) P.A. Kooijman, *Neem en Eet*. Verzorgd door L. Hornstra; L.J.C. Boucher, Den Haag 1967. - (3) Geciteerd in Anton Constandse, *De Alarmisten 1918-1933*; Meulenhoff, Amsterdam 1975, p. 36. - (4) Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*; Freedom Press, London 1985, p. 44. - (5) Idem. - (6) Idem, p. 47. - (7) André Gorz, *Afscheid van het Proletariaat*; Van Gennep, Amsterdam 1982. - (8) In *Buiten de Perken*, december 1965. - (9) Opmerkelijk is dat Coen Tasman in *Louter Kabouter* (Babylon-De Geus, Amsterdam 1996) deze link volledig ontgaat. Kooijman noch *De Vrije* worden in zijn boek genoemd als inspiratiebronnen voor Van Duijn. - (10) Enig voorbehoud ten aanzien van luxe maakte men wel. Kooijman schreef al: "Het nemen van wat je nodig hebt houdt ook in: het weigeren van wat je niet nodig hebt". Ook Provo, Bookchin en Kropotkin koppelen de mogelijkheid van een postschaarste situatie aan een radicale consumptiekritiek en bepleiten een op materieel vlak soberder levensstijl. - (11) Zie hiervoor onder andere Marshall Sahlins, *Stone Age economics*; Aldine-Atherton, Chigaco 1972. - (12) Pierre Clastres, *Archeology of Violence*; Semoitext(e), New York 1994. - (13) Zie zijn essay 'The Shamanic Trace' in *Escape from the Nineteenth Century & other essays*; Autonomedia, New York 1998. - (14) Idem, p. 79. - (15) Wilson (1998), p. 78. - (16) De opstand in Chiapas die aanving op 1 januari 1994 was vooral een protest tegen het schrappen van een artikel uit de Mexicaanse grondwet dat bepaalde dat de grond in Mexico gemeenschappelijk bezit is. Niemand kon van het gebruik worden uitgesloten en grond kon nooit een (handels)waar worden. De bepaling was nog een erfenis van de Mexicaanse revolutie onder leiding van Emilio Zapata - vandaar de naam Zapatistas. Omdat Mexico wilde toetreden tot de Nafta - een vrijhandelsverdrag tussen Canada, de Verenigde Staten en Mexico - schrapte ze deze bepaling uit de grondwet. Veel Mexicaanse landbouwgrond is nu in handen van grootgrondbezitters en Amerikaanse bedrijven. Veel boeren in Chiapas en andere delen van Mexico zijn landloos. - (17) Vandana Shiva, *De armoedige levensvisie van het rijke westen*; Ten Have, Baarn 1997. - (18) Shiva verzet zich uitdrukkelijk tegen de hedendaagse trend in de New Age om allerlei oosterse mystieke gebruiken naar het Westen te halen. Deze gebruiken raken verwaterd omdat ze uit hun context gehaald worden en in het Westen niet verankerd kunnen worden in de bestaande structuren van denken en handelen. Bovendien hebben ze, als ze al positief werken, hoogstens waarde voor een individu en niet voor een gemeenschap. In de culturen waaruit de gebruiken afkomstig zijn, waren ze juist ook op de gemeenschap gericht. - (19) Marius de Geus onderscheidt in *Ecologische utopieën* (Van Arkel, Utrecht 1996) 'technologische- of overvloedsutopieën' en 'ecologische- of soberheidsutopieën'. Zelf zou ik liever spreken van 'ecologische overvloedsutopieën' en 'technologische schaarste-utopieën'.

VRIJWILLIGE ZELFBEPERKING ALS NIEUWE LEVENSSTIJL

Marius de Geus

De Nederlandse economie ontwikkelt zich voorspoediger dan ooit. Onder het motto 'Ik koop dus ik ben' wordt de economie gestimuleerd door consumenten die geheel in de ban zijn geraakt van geld uitgeven, het aanschaffen van dure goederen, het kopen van aandelen. Door loonstijgingen en door de hausse op de huizenmarkt en de aandelenbeurzen is de welvaart sprongsgewijs toegenomen en is een grote groep welgestelde burgers ontstaan die niet gelooft in spaarzaamheid en versobering: een hedonistische levensstijl is voor velen een doel op zichzelf geworden.
Bestaan er in onze maatschappij echter 'tegentrends' die juist een eind beogen van de onbeperkte bestedingsdrift van consumenten? Wat zijn de historische achtergronden van deze tegenbeweging die zich verzet tegen een maatschappij van overvloed en weelde en die kiest voor tevredenheid en zelfbeperking? Zijn er recentelijk interessante theoretische ontwikkelingen te melden die een nieuw licht werpen op het belang van zelfbeperking? Om welke redenen dient de trend van zelfbeperking als nieuwe levensstijl serieus genomen te worden? En is de Nederlandse burger eigenlijk wel bereid om met minder luxe te leven?

De tijden van matigheid, spaarzaamheid en soberheid lijken in onze moderne maatschappij voorbij. De hard groeiende economie heeft van veel mensen bestedingsgerichte en consumerende burgers gemaakt. Op verjaardagsfeesten hoort men tegenwoordig over de aankoop van four-wheel drive auto's en de absolute 'noodzaak' om twee of drie keer per jaar naar een zonnig, liefst tropisch land te vliegen om bij te kunnen tanken. Ook het aantal tweede huizen van goedverdienende yuppen neemt sterk toe. De liefde voor geld uitgeven en het doen van grote bestedingen lijkt steeds meer mensen in de greep te krijgen. Toch is dit maar een deel van het gehele verhaal. In reactie op alle bestedings- en consumeerdrang van vele burgers zijn het laatste decennium enkele levenskrachtige tegentrends ontstaan die zich verzetten tegen de onbeperkte neiging om geld uit te geven en te consumeren.

Een interessante ontwikkeling op dit terrein is de uit de Verenigde Staten afkomstige 'vrekkenfilosofie', die in Nederland wordt gepropageerd door onder anderen Hanneke van Veen en Rob van Eeden. Op basis van de ideeën van Joe Dominguez en Vicky Robin, auteurs van het boek *Your Money or Your Life*, begonnen zij in het voorjaar van 1992 met het uitgeven van de *Vrekkenkrant*, waarin zij pleiten voor een eerherstel van spaarzaamheid, soberheid en zuinigheid. Volgens hen is het vrek-zijn eenvoudig te realiseren en leidt het tot een 'prettige, gezonde, milieuvriendelijke en ontspannende levensstijl'.[1]
Uitgangspunt van hun filosofie is dat de burger niet dient te consumeren, maar 'consuminderen'. Het verdient volgens hen aanbeveling zuinig te zijn en te sparen met het oog op milieubehoud en ook om tijd over te houden voor zelfontplooiing, scholing en ontspanning. Het centrale doel is minder

afhankelijk te worden van geld, zich te bevrijden van de maatschappelijke plicht om lang en hard te werken en 'vrolijker' door het leven te gaan.

Mede door het geven van cursussen hebben Van Veen en Van Eeden hun ideeën weten te verbreiden. Centraal in hun aanpak staat dat mensen greep krijgen op hun financiële situatie door op creatieve en spaarzame wijze hun uitgaven te beperken. Zij stellen dat zuinig leven 'leuk' kan zijn en dat men met het uitgespaarde geld financieel *onafhankelijker* kan worden. Wie echt zuinig leeft, zal na verloop van jaren gedeeltelijk of helemaal kunnen stoppen met 'werken voor geld' en zich bevrijden van de knellende plicht tot loonarbeid.

Wie de diverse jaargangen van de Vrekkenkrant doorneemt, zal ontdekken dat het niet gaat om pleidooien voor een naargeestige soberheid en schraperige zuinigheid, maar om vaak hele creatieve en spitsvondige manieren om met weinig geld 'gelukkig' te zijn en 'rijk' te leven. De suggesties variëren van hoe men goedkoop en gezond kan koken, goedkope vakanties kan houden (wandelen of fietsen, overnachten in tent of trekkershut, of eenvoudigweg van huis ruilen), tot aan vrekkenmode en consuminderen in het algemeen. Zo verdient het aanbeveling het doen van impulsaankopen tegen te gaan (gewoon geen geld of creditcard op zak hebben!), liever duurzame gebruiksgoederen dan wegwerpartikelen aan te schaffen en artikelen zo veel mogelijk te repareren en/of her te gebruiken.

De vrolijke vrek komt goedkoop aan zijn biologische groenten door er een eigen moestuin op na te houden. Hij of zij beperkt de aanschaf van boeken en cd's door intensief gebruik te maken van de bibliotheek. Mede door de mode niet slaafs te volgen en prijzen van kleding kritisch te vergelijken, weten handige vrekken hun uitgaven drastisch te beperken. De kosten voor transport worden teruggedrongen door met andere gezinnen een auto te delen, door meer te fietsen, het openbaar vervoer te gebruiken en slimme toepassing van kortingskaarten en dergelijke. Principiële vrekken geven hun vrienden geen dure cadeau's, maar verrassen hen met stekjes van mooie planten uit de eigen tuin of zelfgemaakte kruidenazijn.

Een deel van deze ideeën is terug te vinden bij Omslag (Sint Michielsgestel) bestaande uit Marta Resink, Daniël van der Velde en Dick Verheul. Zij zijn sinds enkele jaren de uitgevers van ZOZ, een maatschappijkritisch tijdschrift voor 'doen-denkers'. In feite geven zij een duidelijk politiek-ideologische lading aan het hele concept van consuminderen, zoals blijkt uit de lezenswaardige artikelen in ZOZ en ook uit de door hen jaarlijks uitgegeven *Konsuminderkrant*, gericht op de Internationale Niet-Winkeldag die dit jaar plaatsvond op zaterdag 27 november (dus net voor de koopwoede rond Sinterklaas).

Een bestudering van het tijdschrift van Omslag (omschreven als 'werkplaats voor duurzame ontwikkeling') leert dat interessante politiek-theoretische overwegingen aan hun voorstellen ten grondslag liggen, te weten: (1) overconsumptie vergroot het geluk van de mens niet; (2) vrije tijd is èchte rijkdom; (3) consumeren kost niet alleen geld, maar vooral tijd; (4) consumptie gaat vaak ten koste van anderen, een schoon milieu, de natuur; (5) consumptie tast de mogelijkheden aan voor mensen in armere landen om te delen in de welvaart; (6) door minder te consumeren

kan men een onafhankelijker, 'autonomer' leven leiden.
ad 1. De algemene kritiek van de consuminderbeweging is dat het besteden van geld het geluk van de mens niet doet toenemen. Volgens haar schuilt geluk niet in het bezit van meer spullen: 'Geluk is gratis. Het is voor geen geld te koop'.[2] In onze maatschappij worden geluk en het goede leven primair omschreven in termen van materiële behoeftenbevrediging. Geluk lijkt op deze wijze in sterke mate af te hangen van een zo hoog mogelijk niveau van consumptie. Het gevolg is dat de maatschappij voortsnelt in de richting van een steeds verdere uitbreiding van behoeften en een onophoudelijke bevrediging van consumptieverlangens. De laatste jaren is echter een keerpunt bereikt: nog meer consumptie in onze westerse wereld voegt niets meer toe aan het welbevinden van de mens.
ad 2. De consuminderbeweging pleit voor een fundamentele herwaardering van vrije tijd en rust in de samenleving onder het motto 'vrije tijd is èchte rijkdom'. Niet degene is rijk die veel verdient en consumeert, maar hij of zij die over de maximale vrije tijd beschikt om de eigen talenten en vermogens te ontwikkelen, zich te wijden aan sociale relaties of gewoon te genieten van ontspanning en rust. Consuminderen stelt de burger in staat te *onthaasten* en vrijelijk te kunnen beschikken over 'tijd om te leven'. De werkelijk rijke mens heeft zijn werktijd structureel verkort, spaart voor een sabbatsverlof en hoeft niet constant te rennen en te vliegen in het leven.
ad 3. In deze filosofie wordt benadrukt dat consumeren niet alleen duur is, maar vooral veel vrije tijd kost. Zo treft men tal van berekeningen aan hoeveel uur de mens dient te werken om een bepaald gebruiksartikel te kunnen aanschaffen. Ivan Illich berekende al vele jaren geleden dat men om bijvoorbeeld een auto aan te schaffen en rijdend te houden, zoveel uur extra moet werken dat de tijdswinst van het autogebruik in het niet valt. De aankoop van consumptiegoederen die tijdswinst beloven (een auto, magnetron, wasdroger) leidt dus tegelijkertijd tot tijdsverlies, aangezien men vele werkuren kwijt is om de aanschaf en het onderhoud van het desbetreffende gebruiksartikel te kunnen financieren.
ad 4. Het is opvallend dat in de consuminderbenadering een duidelijk verband wordt gelegd tussen materiële consumptie en milieuschade. De onderliggende gedachte is dat het hoge consumptieniveau en de materialistische levensstijl een afbraak van de natuur en een aantasting van het milieu in de hand werken. Consuminderen geeft ruimte aan een milieuvriendelijke levensstijl. Minder consumeren betekent een zuiniger gebruik van grondstoffen en leidt tot een algemene vermindering van de milieudruk.
ad 5. Wat velen niet beseffen is dat in de consuminderfilosofie - naast zuinig omgaan met de natuur en de grondstoffen van de aarde - ook het beginsel van rechtvaardigheid tussen het rijke Noorden en het arme Zuiden een rol speelt. Zoals bekend, komt ruim tachtig procent van de wereldconsumptie voor rekening van twintig procent van de wereldbevolking.[3] De gemiddelde westerse leefstijl is niet vol te houden en remt de mogelijkheden van mensen in de Derde Wereld om hun deel te kunnen gebruiken: 'Consuminderen schept ruimte voor mensen in armere landen, zodat die ook kunnen delen in de welvaart'.[4]

ad 6. Naar mijn idee is echter de kerngedachte achter deze levensstijl het streven naar *onafhankelijkheid.* Op 'libertaire wijze' wordt geaccentueerd dat een zuinige, spaarzame en ecologisch verantwoorde levensstijl een geschikte manier is om te ontkomen aan een te grote afhankelijkheid van het systeem van loonarbeid, de kapitalistische markt, medeburgers èn het staatsapparaat. De spaarzaamheid en zuinigheid van de principiële consuminderaars is vooral bedoeld om 'vrije' keuzen te kunnen maken en zelfstandig het leven in te kunnen vullen.

Al met al gaan de achterliggende ideeën van de consuminderfilosofie veel dieper dan menigeen vermoedt. Het gaat bij deze doen-denkers vooral om het nastreven van een anarchistisch getint autonomie-ideaal en het leiden van een 'prettige, gezonde, milieuvriendelijke en ontspannende levensstijl'.[5] (NB: Ook binnen de LETS (Local Exchange and Trade System)-beweging zijn overigens veel mensen te vinden die zich inzetten voor consuminderen en vrijwillige versobering. Zo is de deelname van LETS-groepen aan de al genoemde Internationale Niet-Winkeldag opvallend groot).[6]

HISTORISCHE ACHTERGRONDEN

Is de consuminderbeweging louter een modern verschijnsel of kan gesproken worden van voorlopers? Zo ja, wat zijn de historische achtergronden van deze tegenbeweging?

In *Ecologische utopieën; Ecotopia's en het milieudebat* (1996) heb ik onderzoek gedaan naar zogenaamde 'soberheidsutopieën' in de geschiedenis van de politieke theorieën. In dit boek liet ik zien dat er in de historie vele voorbeelden van soberheidsdenkers zijn. In de soberheidsbenadering wordt de volmaakte maatschappij niet gezocht in weldaad, maar wordt het individueel en maatschappelijk geluk gevonden in een bewust afzien van materiële genietingen en het beperken van de menselijke behoeften.[7] De soberheidsdenkers vertonen weinig vertrouwen in technische vooruitgang en voortdurende economische groei. In deze benadering worden de voordelen van een eenvoudiger leven consequent benadrukt en evenzeer dat de mens behoedzaam moet omgaan met de natuurlijk leefomgeving: het contact met de natuur wordt van groot belang geacht.

Beginpunt van deze soberheidstraditie is *Utopia* van Thomas More (1478-1535). De kern van zijn betoog is dat werkelijke vooruitgang niet ligt in het bevredigen van permanent toenemende verlangens, maar in het leren 'beperken' van de noodzakelijke behoeften, het verlost worden van langdurige, zware arbeid en het genieten van een gezond en in intellectueel opzicht eenvoudig bestaan.

De denkers Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) en Peter Kropotkin (1842-1921) gingen er in hun geschriften van uit dat in een anarchistisch georganiseerde maatschappij ruim voldoende middelen zouden bestaan om de menselijke behoeften te bevredigen. Zij pleiten in hun werk echter niet voor een onstuimige economische groei of het leiden van een overdreven luxueuze levensstijl. Deze klassieke anarchistische filosofen stellen menselijk geluk dan ook niet gelijk met een continue toename van goederen en een materialistische levenshouding: een zekere mate van 'tevreden-zijn met wat men heeft' hoort voor hen bij het goede leven.

De Amerikaan Henry David Thoreau (1817-1862) geeft in zijn fameuze *Wal-*

den een van de meest scherpe uitwerkingen van de consuminderfilosofie. De oorzaak van maatschappelijke ellende ligt volgens hem in de rusteloze bedrijvigheid, de onbeperkte hebzucht, het permanente streven naar overdaad en luxe van de moderne mens. Hij beredeneert dat alleen door het leiden van een volstrekt gesimplificeerd bestaan, waarin de mensen hun behoeften reduceren en zij stelselmatig afzien van luxe goederen, de toenemende maatschappelijke ellende en natuuraantasting kunnen worden tegengehouden. Alleen op deze wijze kan de mens tot zijn diepere kern terugkeren en een waardevoller levensbestemming hervinden in natuurbeleving, geestelijke verheffing, zich 'onafhankelijk en vrij' voelen.

De Engelse beeldend kunstenaar William Morris (1834-1896) geeft in zijn *News from Nowhere* een kunstzinnige invulling aan het soberheidsdenken. Soberheid staat bij Morris voor 'eenvoudige schoonheid', voor degelijke en esthetisch verantwoorde ontwerpen. De betekenis die hij aan het begrip geeft is die van 'maat weten te houden', het tot de essentie terugbrengen van de dingen. In overeenstemming hiermee is zijn ideale maatschappij niet een verschraalde samenleving, maar pleit hij voor een goed verzorgd bestaan, gebaseerd op een 'economie van het genoeg', waarbinnen schoonheid en esthetisch welbevinden een centrale plaats krijgen toebedeeld.

Een modernere soberheidsutopie vormt *Island* van de essayist Aldous Huxley (1894-1963). In dit boek schildert hij een 'oase van vrijheid en geluk', waar geen ruimte is voor natuuraantasting en de mensen in volkomen evenwicht met de leefomgeving verkeren. De bewoners van de ministaat van deze utopische roman, leiden een niet-materialistisch leven. In Huxley's droommaatschappij werken de burgers in 'deeltijd' en tonen geen enkele belangstelling voor een luxueus bestaan c.q. een overmaat aan consumptiegoederen. Zij verwerkelijken hun geluk door zich het grootste deel van de dag bezig te houden met oosterse mystiek, meditatie en contemplatie.

Een recent voorbeeld van de soberheidsfilosofie is *Ecotopia* van de Amerikaanse denker Ernst Callenbach (1929). In *Ecotopia* zijn ecologische criteria maatgevend voor de politieke, sociale en economische inrichting en wordt gebroken met het idee van onophoudelijke groei. Voor Callenbach heeft soberheid primair de betekenis van zuinig en vruchtbaar gebruik maken van de hulpbronnen en goederen waar de mens over kan beschikken: op een efficiënte wijze gebruikmaken van grondstoffen, materialen, energie, eindproducten.[8] In zijn sobere economie staat niet verschraling of doelgerichte armoede centraal, maar optimaal gebruikmaken van hulpbronnen, efficiënte productie van goederen en diensten, het realiseren van een comfortabele of 'rijke' soberheid.[9]

De moderne consuminderfilosofie kan goed worden beschouwd als een uitloper of variant van het soberheidsdenken in de geschiedenis van de politieke theorieën. Er bestaan weliswaar enige nuanceverschillen, maar de overeenkomsten tussen deze benaderingen vallen sterk in het oog. Beide visies stellen de relatie tussen het goede leven en materiële behoeftenbevrediging fundamenteel ter discussie. Aan beide benaderingen ligt de gedachte ten grondslag dat geluk niet is te vinden in consumentisme, maar in matiging en soberheid,

het aanvaarden van 'het genoeg hebben'. Zowel de soberheidsdenkers als de hedendaagse pleiters voor consuminderen kiezen voor een leven van eenvoud, onafhankelijkheid en doeltreffende soberheid. In beide benaderingen wordt gepleit voor minder werken, een langzamer levensritme, meer vrije tijd. Wat de kwaliteit van het leven in hoge mate bepaalt, is in hun visie de mogelijkheid om tot rust te komen, zich te ontspannen en te wijden aan zelfontplooiing en gemeenschapsleven. In beide perspectieven staat de essentiële waarde van vrije tijd centraal, om zich bezig te kunnen houden met het ontwikkelen van de artistieke, creatieve en intellectuele vermogens.[10]

ZELFBEVRIJDING

De consuminderfilosofie en de genoemde algemene soberheidsideeën lijken op het eerste gezicht wellicht een randverschijnsel in onze maatschappij, maar toch zijn er recentelijk interessante theoretische ontwikkelingen die een nieuw licht werpen op het belang van zelfbeperking. In zijn baanbrekende dissertatie *Zelfbeperking in de risicomaatschappij* (Antwerpen 1999) weet de Vlaming Dirk Geldof de discussie over versobering en zelfbeperking in een ruimer maatschappelijk kader te plaatsen.

In zijn diepgravende studie gaat Geldof op zoek naar een nieuwe plaats van (loon)arbeid in onze maatschappij. Zijn uitgangspunt is dat de arbeidsmarkt in een crisis verkeert en vele mensen confronteert met werkloosheid en sociale uitsluiting. Daarnaast is er de ecologische crisis die bijsturing nodig maakt van het productieproces en van de consumptiepatronen, met consequenties voor de manier van produceren en omgaan met arbeid. Naar zijn idee maken de crisis op de arbeidsmarkt en de ecologische crisis deel uit van een ruimere crisis van de moderniteit en de maatschappelijke instituties.[11]

Op basis van de ideeën van onder meer de sociologen Ulrich Beck en Anthony Giddens stelt Geldof dat wij niet langer in een industriële maatschappij leven, maar in een zogenaamde 'risicomaatschappij': 'Het essentiële in onze huidige maatschappij is niet meer alleen de productie van rijkdom en de sociale strijd om de verdeling ervan, maar minstens evenzeer de productie van nieuwe risico's en de sociale strijd om de risicoverdeling. De verdelingsstrijd heeft niet alleen meer betrekking op de verdeling van rijkdom, maar evenzeer op de verdeling van risico's. Het gaat in deze strijd om de verdeling van 'bads', en niet langer om de verdeling van 'goods'.[12] Het betreft in dit verband individualiseringsrisico's (risico's in de persoonlijke levenssfeer, zoals relatieproblemen), ecologische risico's (door de mens gecreëerde milieuproblemen) en sociaal-economische risico's, zoals kansen op armoede, werkloosheid en sociale uitsluiting.

Geldof constateert dat de centrale instituties die het leven in onze maatschappij vorm gaven en geven, nu onvoldoende houvast bieden om aan de verschillende risico's het hoofd te bieden. Hij pleit dan ook voor het 'herdenken' van de bestaande instituties, waaronder de productie- en consumptiesystemen. Het verrassende van Geldofs boek is dat hij niet - zoals de meeste sociologen en politicologen van dit moment - de oplossing zoekt in 'ecologische modernisering' (vertrouwen op technologie, vergroenen van de economie, hervormen bestaande instituties), maar dat hij onderzoekt in hoeverre

pleidooien voor zelfbeperking (met inbegrip van versobering, verlangzaming, onthaasting) een basis kunnen vormen voor maatschappelijke en institutionele veranderingen.[13]

In een leerzame analyse onderscheidt Geldof een zestal motieven waarom gepleit kan worden voor zelfbeperking die - niet toevallig - sterk overeenkomen met de argumenten voor de consuminderfilosofie. Als *eerste* motief noemt hij ecologische redenen: om het milieu te redden is een beperking van ons productie- en consumptieniveau noodzakelijk. Een *tweede* reden staat in verband met democratische argumenten: zelfbeperking is een niet-autoritaire en democratische manier om de productie en consumptie van binnenuit te hervormen. In een *derde* motief wordt zelfbeperking bepleit teneinde de persoonlijke *autonomie* te vergroten en weer greep te krijgen op het persoonlijke leven: wie minder begeert wordt onafhankelijker van de dwang van het economische systeem. Een *vierde* reden is dat zelfbeperking om 'sociale redenen' kan worden beargumenteerd. Zelfbeperking kan bijvoorbeeld zorgen voor een gelijkere verdeling van rijkdom op wereldniveau. Een *vijfde* overweging is dat zelfbeperking de 'kwaliteit van het leven' kan bevorderen: beter leven, door minder werken en minder consumeren. Een *zesde* overweging is dat zelfbeperking ruimte geeft voor een nieuwe wijze van omgaan met tijd. Veel mensen hebben last van de groeiende tijdsdruk, de toenemende gejaagdheid van het leven, de continue stress en haast. Zelfbeperking maakt dat men minder jachtig gaat leven en de tijd op een meer autonome wijze kan invullen.[14]

Kernpunt is volgens Geldof dat het in onze maatschappij niet dient te blijven bij louter individueel gerichte en ethische oproepen tot zelfbeperking. *Essentieel is dat zelfbeperking institutioneel wordt verankerd en vertaald.* De nieuwe instituties dienen de burger te stimuleren om na te denken over geluk en het goede leven en zelfbeperking als reële keuze mogelijk te maken.[15] Zijn boek mondt uit in een voorstel om te komen tot een vergaande herverdeling van arbeid. Hij houdt een overtuigend pleidooi voor een inkorting van de arbeidsduur of invoering van het recht op loopbaanonderbreking, in combinatie met de introductie van een basisinkomen, teneinde te komen tot een loskoppeling van arbeidsinspanning en inkomen.[16]

Het intrigerende onderzoek van Geldof (die sinds kort voor de Vlaamse Groenen - Agalev - wethouder in Antwerpen is) maakt scherp duidelijk dat de trend van versobering en zelfbeperking uiterst serieus dient te worden genomen. Of het nu in de vorm is van de vrolijke vrekkenfilosofie van Van Veen en Van Eeden of het veel meer politiek-ideologisch geïnspireerde consuminderen-denken van Omslag, zelfbeperking is een vorm van *'zelfbevrijding'* waardoor het individu zijn onafhankelijkheid en autonomie in aanzienlijke mate kan vergroten.

VERSOBERING EN MILIEU

Ter afsluiting ga ik in op de vraag of de Nederlandse burger eigenlijk wel bereid is om met minder luxe te leven. Zijn de Nederlanders bijvoorbeeld bereid milieu-aspecten te laten meewegen bij het consumptiegedrag? Hoe reëel is eigenlijk zelfbeperking op milieugebied? In het najaar van 1998 haalde minister Pronk van VROM de voorpagina's van de landelijke dagbladen met een pleidooi voor versobering van levensstijlen.

Zijn boodschap was even eenvoudig als ingrijpend: om de milieuproblemen te overwinnen zal ook de individuele burger in consumptief opzicht een stap terug moeten doen. Even leek het erop dat de Nederlandse overheid had gekozen voor een strategie van 'algemene consumptieve soberheid', maar Pronk en de zijnen zwijgen sindsdien in alle talen over dit onderwerp.

Dit is op zich geen wonder, aangezien diezelfde Hollandse overheid een forse economische groei nastreeft en het liberale principe van consumptievrijheid hoog in het vaandel houdt. Zoals iedereen weet, belooft de paarse ideologie vooruitgang, bestedingsuitbreiding, vrijheid en blijheid voor het individu. Pronks uitspraken over de noodzaak van versobering passen in feite geheel niet bij de Amerikaniserende trend van de Nederlandse maatschappij, die is gericht op vergroting van de winstgevendheid van bedrijven, het leiden van een onbezorgde, hedonistische levenswijze en het aanschaffen van dure consumptiegoederen.[17]

Tegelijkertijd zijn verontrustende rapporten verschenen die aangeven dat Pronk met zijn alweer bijna vergeten pleidooi voor versobering terecht een gevoelig onderwerp heeft aangesneden. Uit onderzoek blijkt dat de meest voor de hand liggende en betaalbare milieumaatregelen de laatste decennia al zijn genomen. Tevens zijn tal van ingrepen gedaan ter vermijding van verspilling in productie en consumptie en zijn milieuprocessen en producten herontworpen. De grenzen van deze technologische oplossingen voor het milieuvraagstuk zijn echter nu wel zo ongeveer bereikt.

Het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieuhygiëne (RIVM) stelt keer op keer dat er nog altijd sprake is van een onderschatting van milieuproblemen, zoals de verspreiding van milieugevaarlijke stoffen, de verdroging als gevolg van daling van de grondwaterstand en de veelgenoemde CO_2-uitstoot. Het RIVM betwijfelt of de doelstellingen die door de overheid op verschillende terreinen zijn geformuleerd afdoende zullen zijn. Tevens wordt het probleem geconstateerd dat een groot deel van de effecten van het huidige milieubeleid teniet wordt gedaan door onvoorziene maatschappelijke ontwikkelingen, zoals de groei van de bevolking en de voortdurende toename van energieverbruik en mobiliteit als gevolg van de uitdijende economie.

Deze inzichten zijn dit jaar bevestigd door het rapport *Verspilde energie?* van het Sociaal en Cultureel Planbureau. De Nederlandse burger blijkt bereid zijn afval te scheiden en steeds meer biologische groenten aan te schaffen, zolang dit weinig inspanning en extra geld kost. De bereidheid om het belang van het milieu mee te wegen in het handelen is echter veel geringer wanneer de comfortabele levensstijl op het spel staat: slechts weinigen blijken bereid afstand te doen van hun luxueuze leven om natuur en milieu te redden.[18]

Een centraal dilemma is dat de bestedingsmogelijkheden van de burger sterk zijn toegenomen door de gegroeide gezinsinkomens (tweeverdieners zijn tegenwoordig de norm) en het stijgen van de aandelen- en huizenprijzen. De leden van de welgestelde middenklasse bevestigen met hun consumptiegedrag een bepaalde status en comfortabele levensstijl.

Uit het onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau blijkt overigens dat mensen uit de hogere inkomens-

groepen over het algemeen milieu-onvriendelijker leven dan de lagere inkomenscategorieën. De hogere en middenklassen bezitten meer elektrische apparaten en hebben een hoger stroomgebruik. Zij verrijden over het algemeen meer autokilometers en gaan veel vaker met (vlieg)vakantie.[19]

Opmerkelijk genoeg blijkt echter uit een ander representatief onderzoek, gedaan in opdracht van de Vereniging Milieudefensie, dat 62 procent van de Nederlanders bereid is met minder luxe te leven.[20] Ook komt uit deze enquête naar voren dat het - op geduldig papier - bepaald niet slecht is gesteld met het milieubewustzijn van de Nederlander. Zo blijkt 68 procent van de respondenten het eens te zijn met de stelling dat de aarde wordt uitgeput doordat de Nederlanders regelmatig vliegen, veel goederen kopen en vaak de auto pakken. Een bijna evenhoog percentage (67 procent) zegt minder te gaan autorijden als er goed openbaar vervoer is, terwijl 51 procent van de ondervraagden het eens is met de uitspraak dat een forse prijsverhoging van vliegtickets is toegestaan, ook al kan men dan zelf minder vliegen.[21]

Al met al leidt dit tot de opvallende paradox dat de Nederlander (althans in enquêtes) een aanzienlijk milieubewustzijn tentoonspreidt en bereid lijkt met minder materiële luxe te leven, terwijl in de praktijk van alle dag de burger jaar na jaar zijn energieverbruik verhoogt, vaker autorijdt en vliegt. Zoals zo vaak, blijkt er een gapende kloof te bestaan tussen woorden en daden.

Inmiddels heeft het pleidooi van minister Pronk voor zelfbeperking en versobering van de Nederlandse burger geen enkel effect gehad. Dit valt te betreuren, aangezien uit de onderzoekingen blijkt dat het in het bijzonder de grote groep van contente midden- en hogere klassers is die hun levensstijlen ingrijpend zullen moeten veranderen om een daadwerkelijke ecologisering van de maatschappij te bereiken.

Kennelijk ontbreekt bij het paarse kabinet de moed en de visie om een versoberingsstandpunt in te nemen, dat niet overeenkomt met de feitelijke consumptie- en milieugedragingen van hun kiezers. Wie de huidige toestand van het milieu in ogenschouw neemt, zal echter toe moeten geven dat het beleid van technologische maatregelen onvoldoende vooruitgang oplevert. De verantwoordelijke minister doet er goed aan het ethische en intellectuele debat over 'versobering en zelfbeperking' opnieuw op te starten, en dan wel op een meer doordachte en fundamentele wijze dan in 1998. De conclusie lijkt onvermijdelijk dat een zekere individuele en maatschappelijke versobering een noodzakelijke voorwaarde vormt om de milieuproblemen in de toekomst beheersbaar te maken.

De Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v. Chr.) beargumenteerde al in zijn *Ethica* dat het goede leven vóór alles te maken heeft met matigheid en zelfbeperking: menselijk geluk bestaat voor hem uit gematigdheid, het vinden van het juiste midden tussen tekort en overdaad, het aanvaarden van 'genoeg hebben'. Hij waarschuwt terecht voor het onbeperkt nastreven van begeerten en genoegens, dat op den duur leidt tot een hedonistische cultuur waarbinnen het verlangen naar genot op den duur onverzadigbaar wordt.

Een van de grootste uitdagingen voor het komende millenium zal zijn om zelfbeperking en versobering daadwerkelijk op de politieke agenda te krijgen.

Vervolgens ligt er de taak om matigheid en zelfbeperking te vertalen in effectieve beleidsmaatregelen en werkzame politieke instituties. Er bestaat naar mijn idee een zware maatschappelijke opdracht om in het beleid ruimte te scheppen voor consuminderen en vormen van versobering en te zorgen voor erkenning en bevordering van initiatieven op het gebied van zelfbeperking. Alleen al om ecologische redenen zal een persoonlijke en maatschappelijke levensstijl van zelfbeperking en versobering op den duur onafwendbaar zijn. Zelfontplooiing en verbetering van de 'kunst van het leven' zullen in een 'economie van zelfbeperking' wel degelijk mogelijk blijken.

ORGANISATIES

Aktie Strohalm, Oudegracht 42, 3511 AR Utrecht (mede over een rentevrije economie en LETS) - Alternatieve Konsumentenbond, postbus 61236, 1005 HE Amsterdam - Genoeg, (voorheen de Vrekkenkrant - non-glossy tijdschrift voor minima en maxima), postbus 487, 1400 AL Bussum - Omslag, Werkplaats voor Duurzame Ontwikkeling, postbus 163, 5270 AD Sint Michielsgestel - Stichting Zuinigheid met Stijl, Heernisseweg 43, 4461 PR Goes (met name voor cursussen, lezingen, literatuur en informatiemateriaal).

LITERATUUR

Bundel van de Vrekkenkrant, Stichting Zuinigheid met Stijl, Goes 1998 - Joe Dominguez, Vicky Robin, *Your Money or your Life*, Viking, Penguin USA 1996 - D. Geldof, *Zelfbeperking in de risicomaatschappij*, dissertatie Antwerpen 1999 of anders de handelseditie met de titel *Niet meer maar beter; over zelfbeperking in de risicomaatschappij*, Acco, Leuven/Amersfoort 1999 - M. Henselmans, Consuminderen met kinderen, Stichting Zuinigheid met Stijl, Goes 1998 - Raf Janssen, *Armoede of soberheid*, Commissie Oriënteringsdagen, Utrecht 1990 - H. van Veen en R. van Eeden, *Je geld of je leven*, Aramith, Bloemendaal 1998 - H. en D. van Veen, *Meer doen met minder*, Aramith, Bloemendaal 1999 - ZOZ, tijdschrift voor doen-denkers, Omslag, Sint Michielsgestel.

NOTEN

(1) Zie Joe Dominguez en Vicky Robin, *Your Money or Your Life*, Viking, Penguin USA 1996. Citaat afkomstig uit de *Vrekkenkrant*, proefnummer 1, jaargang 1, Den Haag 1992. - (2) *Konsuminderkrant*, najaar 1998, uitgave van Omslag - Werkplaats voor Duurzame Ontwikkeling, Sint Michielsgestel 1998, p. 1. - (3) The World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1988, deel II. - (4) Konsuminderkrant 1998, p. 11. - (5) *Vrekkenkrant*, jaargang 1, proefnummer 1, Den Haag 1992, p.2. - (6) Zie Marta Resink in ZOZ, tijdschrift voor doen-denkers, nummer 34, Sint Michielsgestel, november/december 1999, p. 5-6. - (7) Marius de Geus, *Ecologische utopieën; ecotopia's en het milieudebat*, Jan van Arkel, Utrecht 1996, p. 15. - (8) Zie ook het uiterst leerzame boek van Raf Janssen, *Armoede of soberheid*, Commissie Oriënteringsdagen, Utrecht 1990, p. 182. - (9) Ibid. - (10) *Ecologische utopieën; ecotopia's en het milieudebat*, p. 172. - (11) Dirk Geldof, *Zelfbeperking in de risicomaatschappij; een uitweg uit de crisis van loonarbeid, milieu en moderniteit*, Antwerpen 1999, p. 11 e.v. - (12) Ibid., p. 24. - (13) Ibid. pp. 255-256. - (14) Ibid., pp. 138-158. - (15) Ibid., pp. 256-258. - (16) Ibid., pp. 227-243. - (17) Volgens de laatste gegevens werden in Nederland in het jaar 1999 meer nieuwe auto's verkocht dan ooit tevoren. - (18) Sociaal en Cultureel Planbureau, *Verspilde energie?*, Den Haag 1999, diverse hoofdstukken. - (19) Ibid. - (20) Maarten Zuidhof, Helène Kleijburg, Koen Vink, in *Milieudefensie*, jaargang 28, nummer 1, januari 1999, pp. 10-16. - (21) Ibid.

DE ARMOEDE VAN DE THEORIE

André de Raaij

Een kranteadvertentie, enkele jaren geleden, liet lezers en vooral lezeressen kennismaken met een opmerkelijke vrouwenziekte: cellulite. *Vetafzettingen rond de heupen, een kwaal waar maar liefst 95 procent van de vrouwen 'wel eens' last van heeft, en waartegen uiteraard een duur middeltje te koop was. Een kwaal? De naam volgt niet het gangbare patroon van potjeslatijn, maar afgezien daarvan - als slechts 5 procent van de vrouwen 'nooit' last heeft van deze kwaal, dan is er toch iets ernstigers aan de hand met de publieke gezondheid dan we toch al dachten. Ik ben toch niet de enige die uit de schoolbiologieboekjes heeft geleerd dat deze kwaal een 'secundair geslachtskenmerk van de vrouw' is? Sinds wanneer wordt een teken van gezondheid als ziekte gepresenteerd? Zo'n advertentie doet denken aan een andere vreselijke ziekte, waar misschien ook wel 95 procent van de jongelui zich aan bezondigden een eeuw geleden: de zelfbevlekking - is die gruwel ingeruild voor cellulite? Is hij trouwens wel ingeruild? Als er binnenkort een nieuw middeltje tegen verkocht kan worden, weet ik het nog niet zo zeker.*

Advertenties drukken duidelijker de werkelijkheid van de warenmaatschappij uit dan de redactionele berichten eromheen. De wereld gaat voor ons open bij zo'n enkele advertentie. Zij vertelt van de beoogde ongecijferdheid, meer dan een soort neo-analfabetisme waar cultuurpessimisten zo dol op zijn, als resultaat van permanente onderwijsvernieuwing: men wordt niet geacht betekenisvolle conclusies te verbinden aan het percentage 95. Zij vertelt van diepe angsten aangaande gezondheid en kan dus straffeloos een teken van gezondheid als ziekte afschilderen. Zij getuigt van de totalisering van de waar, waarbij mensen zichzelf als verkoopbare waar dienen te zien, en voor vrouwen is het uiterlijk een belangrijk deel van deze verkoopbaarheid. Wie zich zorgen maakt over heuprondingen is rijk, maar de angsten zorgen er voor dat de armoede deze rijkdom als schaduw blijft achtervolgen. De armoede van degenen die de waar niet kunnen kopen, de armoede van de angst er arm uit te zien (ik heb ronde heupen en kan mij geen middel tegen deze kwaal veroorloven). Als deze angst niet de diepe armoede van de rijkdom van mensen onder het consumptiekapitalisme uitdrukt, wat dan wel? En zonder deze angst is geen consumptiekapitalisme mogelijk.

Toen een groot aantal studentenstops in Nederland werd afgeschaft, vond een sociaal-democratisch kamerlid het nodig te zeggen dat dit niet betekende dat iedereen zomaar Oudnoors kon gaan studeren (van onze centen, moest men daar uiteraard achter denken). Zo'n sociaal-democraat ligt niet wakker van duizend studenten marketing management aan de universiteit genoemd naar de classicus, theoloog en filosoof die modern Rotterdam niet meer zal kunnen voortbrengen. Wat in godsnaam is marketing management, wat beduidt wetenschappelijk onderzoek op dit vakgebied, en wat is er menselijkerwijs gesproken interessant aan zo'n vak waarin men klaarblijkelijk doctorandus kan worden? Het lijkt mij een gezonde reac-

tie dat studenten in zo'n vak de uiterste middelmatigheid nastreven. De volksvertegenwoordiger ligt wakker bij de gedachte dat veel studenten iets willen leren wat zij menselijk gesproken interessant vinden (want dat moet het belangrijkste motief zijn achter de studie Oudnoors) en dat ze 'dus' geen goede baan zullen krijgen, en voor een sociaaldemocratisch kamerlid is die baan de enige legitieme reden om te studeren. Studie hoort nuttig te zijn en marketing management is nuttig. 'Maatschappelijk relevant' heet dit ook wel, in de perversie van het taalgebruik van radicale studenten van enkele decennia geleden.

Hetzelfde kamerlid sprak zijn genoegen er over uit dat studenten, en in toenemende mate scholieren, tegenwoordig naast de studie werken om de studie te kunnen bekostigen. Dat betekent dat ze ernstig bezig zijn, en niet maar wat bier zitten te drinken. Het zal ook wel weer 'maatschappelijk relevant' zijn. Het is intussen ook een teken van uiterste armoede: gekakel over de zegeningen van nuttig werk. De rijkdom van een maatschappij, zou men kunnen denken, wordt uitgedrukt door de mate waarin velen zijn vrijgesteld van zogenaamde productieve arbeid, terwille van studie bijvoorbeeld - en die rijkdom blijkt bovenal uit de gracieuze wijze waarop jonge mensen zich kunnen wijden aan wat niet ten dienste staat van 'productieve arbeid'. Oudnoors bijvoorbeeld, of theoretische natuurkunde, of een ander vak dat niet direct in verband staat met de warenproductie of -circulatie.

Het zijn dezelfde mensen die de mond vol hebben over de noodzaak van voortdurende economische groei, die rijkdom nooit als een zegening zullen zien en die, als ze zelf al niet voor een voortgaande politieke exploitatie van de angst kiezen, terecht angst mogen voelen voor degenen die het grote angstpotentieel onder de consumerende burgers in het land zullen weten te raken. De irrationaliteit die tot norm is verheven in een maatschappij die zeer rationeel dingen weet voort te brengen, maar openlijk de geloofsbelijdenis aflegt het maatschappelijk gebruik van die dingen niet rationeel te kunnen organiseren, draagt altijd de dreiging van verder afdalen met zich.

Het leven in irrationele rijkdom leidt tot paradoxale vormen die vermakelijk zouden aandoen als er niet een zekere dreiging achter schuil ging. Rijke 'autochtonen' worden per advertentie opgeroepen een verre reis te maken, kennis te maken met vreemde culturen, wilde dieren, grote watervallen. In eigen omgeving is ongebreideld water iets waar de verzekering voor opdraait, tegen wilde dieren heb je spuitbussen of een geweer (dat mag een ander doen, en we moeten daar sentimenteel over kunnen klagen) - en die vreemde culturen? 'Hier' zijn we 'op weg naar de multiculturele samenleving', in de advertentie wordt ons een 'bezoek aan Berbers' beloofd - aan de familie kortom van de mensen die de 'achterstandswijken' vullen van de grote steden in 'eigen' land, waar onze wereldreizigers maar liever niet komen. Hoeveel armoediger kan rijkdom zijn? Hoe lang kunnen oefeningen in retoriek de voortdurende angst voor het irrationele van deze maatschappij bezweren?

Armoede is een term die in het algemeen verwijst naar een ongelijke verdeling van middelen, een ongelijkheid waar de meeste mensen in principe de onrechtvaardigheid van inzien. Tegelijkertijd is de maatschappelijke rijkdom

die het totale kapitalisme vertegenwoordigt onmogelijk zonder deze ongelijkheid en de armoede die zij met zich meebrengt is niet op te lossen binnen deze maatschappelijke verhouding. Socialisten, in alle mogelijke schakeringen, streven per definitie naar (het zoveel mogelijk) opheffen van deze ongelijkheid. Herverdeling, een streven dat overigens in toenemende mate opgegeven wordt, doet de armoede als motor van het kapitalisme niet verdwijnen. Als dit niet van begin af aan duidelijk geweest is, dan moet het toch de les zijn van de afgelopen twee eeuwen kapitalisme. Gelijkheid is ook niet iets wat als zodanig nagestreefd moet worden: weinigen voelen zich geroepen tot de studie Oudnoors en deze weinigen hoeven niet 'gelijk' te worden. Waaraan of aan wie?

Socialisme (als we nog enige waarde hechten aan de term en het streven) betekent het bestrijden van de armoede van de verdinglijking van de mens en de vermenselijking van het ding, de steeds verdergaande opmars van de maatschappelijke verhouding van 'de waar' (gelijk aan 'het kapitaal' en 'het kapitalisme', al betekenen deze woorden in de maatschappijanalyse niet hetzelfde). Vervreemding en warenfetisjisme, niet voor niets zijn deze woorden in alle vertogen in de wereld waarin de totale warenmaatschappij van harte geaccepteerd wordt, volslagen *misdunk*. Uitbuiting - het woord (en het verschijnsel) mag nog steeds, evenals armoede, de heersende ideologie is nu eenmaal de ideologie van de heersenden. Zij zullen termen als vervreemding, verdinglijking en warenfetisjisme als lelijk (inderdaad, zij verwijzen naar lelijke toestanden) afwijzen, en hopeloos abstract (inderdaad, dingen zijn zeer tastbaar). In zoverre zullen ze gelijk hebben dat op de kritiek op de warenmaatschappij geen politieke programma's gebaseerd kunnen worden zoals wij ze nu gewend zijn. De kritiek van de waar kan niet leiden tot de waar van de kritiek, zoals een theorie van de armoede niet mag blijven steken in armoede van de theorie.

Het eerste kritiekpunt, dat grotendeels uit het gezicht is verdwenen binnen het socialisme, is dat het leven niet 'iets' is, en al helemaal niet iets wat 'verdiend' moet worden. De gedachte dat men leeft om zich te onderwerpen in een maatschappelijke verhouding bepaald door geld is volkomen nieuw en modern - zowel neokropotkinianen als 'immediatisten' kunnen zich op voorgangers in de mensheidsgeschiedenis beroepen, middeleeuwers of 'primitieven'. Maar meer dan een aanwijzing dat het anders kan zal een dergelijk beroep op de geschiedenis niet kunnen inhouden. Niet de voorafgaande maatschappijvormen kunnen de overwinning van de warenmaatschappij en haar voortdurende armoede beloven, maar een maatschappijvorm van hogere synthese. Het zal het enig mogelijke menselijke leven na de warenmaatschappij zijn (die nog steeds uitstekend in staat is een einde aan alle menselijk leven te maken, al is ook deze eenvoudige waarheid intussen misdunk). Slechts bij benadering valt te bedenken hoe dit land van belofte te bereiken - maar niets is armoediger dan te denken dat het onmogelijk te bereiken is.

SHEELA-NA-GIG 9

*"Tegenover de anarchistische werkelijkheid van het soort samenleving waarin we zijn geraakt, is de positie van politiek en democratie zowel weerloos als tragisch. Gezag kan niet meer worden verworven met grote verhalen en pretenties. Het primaat ligt in de samenleving, als de politiek het al ooit gehad heeft. Misschien is het wel zo verstandig het anarchisme te erkennen en bescheiden te worden".**

Volgens het Amsterdamse collectief Bilwet zijn we terecht gekomen in een debaclemaatschappij waarin politieke en publieke besluitvorming, plannen, doelen en intenties geen enkele rol meer spelen in de sturing van maatschappelijke processen. Kortom, de samenleving is anarchistisch geworden. Tot deze conclusie komt ook de Tilburgse hoogleraar bestuurskunde Paul Frissen in zijn spannende boek *De lege staat* (1999). Wie de hedendaagse samenleving wil begrijpen, zo betoogt hij, zal het anarchisme dienen te erkennen als een "realistische politieke theorie" die in staat is chaotische en onvoorspelbare processen te beschrijven en vervolgens te waarderen. Alle plekken waar voorheen inhoudelijke betekenisgeving en machtsuitoefening plaatsvond zijn leeg geworden. Politieke ambities zijn impotent geraakt door de pluraliteit van talloze rivaliserende maatschappelijke actoren. Ook de bureaucratie speelt een rol in het leeg-maken van de oude machts- en betekenisplekken. Ambtenarij en bureaucratie hebben geresulteerd in een "onttovering" van politiek en ideologie. Tenslotte oefent de informatie- en communicatietechnologie (ICT) een onvoorspelbare, multiplicerende en fragmenterende invloed uit op maatschappelijke processen. Het traditionele sturingsapparaat, de staat, is leeg geworden en heeft plaats gemaakt voor "nieuwe plekken van meervoudige macht".

In zo'n samenleving kan het anarchisme als politieke theorie uitkomst bieden. Maar traditionele anarchisten zullen hun wenkbrauwen wellicht fronsen als zij *De lege staat* bestuderen. Voor Frissen heeft het anarchisme niet zozeer (gunstige of ongunstige) politiek-filosofische connotaties, maar hanteert hij het begrip als een descriptieve term, als een beschrijving van maatschappelijke processen waarin vier elementen voorop staan:

1. *Zonder centrum*: "Iets (een systeem, een werkelijkheid, een toestand) is anarchistisch als het niet vanuit een centrum wordt gereguleerd, gestuurd, geordend. Dat kan bete-



kenen dat er verschillende rivaliserende centra zijn, die wisselende coalities vormen, of dat vele centra elkaar in een precair, maar steeds veranderend evenwicht houden. De verschillende centra of domeinen hebben bovendien geheel eigen relevantiestructuren, of het nu gaat om patronen van allocatie, verdeling van schaarste, of betekenisgeving. Iets is anarchistisch als het meer op een archipel dan op een piramide lijkt."

2. *Zonder eigenschappen*: "Iets (een systeem, een werkelijkheid, een toestand) is anarchistisch als het niet als geheel kan worden herkend, maar slechts in afzonderlijke onderdelen. Het geheel is dus, in tegenstelling tot de populaire notie, minder dan de som der delen. Inhoud, substantie, betekenis wordt niet door het geheel geproduceerd en al helemaal niet door het geheel voor de afzonderlijke delen. Het geheel - bijvoorbeeld een samenleving - is dan te zien als een weefsel van uiteenlopende soort, textuur en patronen en bovendien vol met gaten en uiterst rafelig."

3. *Zonder voorspelbaarheid*: "Iets (een systeem, een werkelijkheid, een toestand) is anarchistisch als de uitkomsten van handelingen, activiteiten, beslissingen, processen per saldo onvoorspelbaar en dus contingent zijn. Als oorzaken en gevolgen nooit precies te onderkennen zijn, is elk handelen relatief toevallig in de uitkomsten en kan het hooguit als een interventie onder condities van maximale onzekerheid worden begrepen. Elk geheel of elke vervolgtoestand is daarom het toevallige resultaat van een nooit volledig kenbaar historisch proces. De geschiedenis kan steeds opnieuw anders worden verteld en had ook geheel anders kunnen verlopen."

4. *Zonder plan, doel, intentie*: "Iets (een systeem, een werkelijkheid, een toestand) is anarchistisch als het niet kan worden beoordeeld als het resultaat van een plan, een doelstelling of een intentie. Plannen zijn slechts beperkt effectief: in onderdelen van het geheel en meestal met onbedoelde neveneffecten. Het is daarom zinloos om welke werkelijkheid dan ook te beschouwen als het product van intentioneel handelende individuen, groepen of organisaties. Dan zouden we immers geen rekening houden met zinloosheid, irrationaliteit, spontaniteit, impulsen, om nog maar te zwijgen van reflexiviteit en contingentie."

Omdat deze elementen het proces van publieke besluitvorming domineren, overheerst "het beeld van anarchie" de huidige samenleving. Het anarchisme van Frissen is niet utopisch omdat hij niet is geïnteresseerd in de uitkomsten van politiek en bestuur, maar in de processen en mechanismen die aan politiek en bestuur ten grondslag liggen.

De lege staat is een uiterst intrigerend boek waarin een descriptief en pluriform anarchisme wordt bepleit waarin de echo's weerklinken van Mascarpone's *Gebroken Wit. Politiek van de kleine verhalen* (Ravijn 1992) en *De bevrijding van het anarchisme* (*De AS* 109/110). Ook deze studie schijnt me verplicht leesvoer voor iedereen die in het anarchisme is geïnteresseerd. Vooral de begrippenindex waarmee Frissen zijn boek opent, omvat een uitdagende beschrijving van actuele processen en begrippen, waaronder waarden en normen, identiteit, politiek, democratie, maakbaarheid, fragmentatie, decentralisatie, hedonisme, rationaliteit en de informatiemaatschappij.

Maar hoe leerzaam het boek ook is, Frissen is allereerst een euforicus die met pretoogjes en een vette glimlach de afkalving van de oude, uniforme samenleving bezingt. Zijn lofrede op nieuwe informatie- en communicatietechnologieën lijkt vaker op een propagandapraatje van Bill Gates dan op een wetenschappelijke analyse waarin een kritische distantie in acht wordt genomen. Ook zijn 'postmoderne' uitstapjes naar de beeldende kunst en de populaire cultuur doen vaak gekunsteld aan. Zijn enthousiasme over MTV bijvoorbeeld had in de jaren tachtig wellicht nog geloofwaardig kunnen overkomen maar doet de tenen nu krommen. Ook de vorm waarin zijn boek is gegoten (een soort hypertekst naar analogie van het internet, met talloze herhalingen en overlappingen) is

overbodig en soms zelfs ronduit knullig. Voor de schaduwzijden van de nieuwe informatiemaatschappij heeft Frissen opmerkelijk weinig belangstelling. Hij mag dan veelvuldig de anti-doemdenker Gilles Deleuze citeren, maar vergeet dat Deleuze evenzeer een anti-euforicus was. Desondanks heeft Paul Frissen met *De lege staat* een belangrijk boek geschreven dat een haarscherp inzicht biedt in onze huidige debacle-maatschappij waarin schandalen, fraudes, parlementaire enquêtes, mislukte plannen en de stroperigheid van politiek en bestuur hebben afgerekend met het verlichte ideaal van een maakbare samenleving.
Siebe Thissen

* P.H.A. Frissen, *De lege staat*; Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam 1999; ISBN 90 5712 061 5; f75,-.

BOEKBESPREKINGEN

ANTON CONSTANDSE

De onlangs verschenen bundel over de in 1985 overleden Anton Constandse draagt de uitstekende titel: *Leven tegen de stroom in*. Hij deed dat niet alleen als journalist maar ook als humanist, vrijdenker, (seksueel) hervormer en anarchist. Moeiteloos kan daar aan worden toegevoegd: maar ook als filosoof, anti-militarist, anti-fascist, kenner van Spanje en Zuid-Amerika en van de nationale en internationale politieke geschiedenis.
Constandse was inderdaad een breed, veelzijdig ontwikkeld mens. Terecht wordt al direct in de inleiding van de bundel ook de nadruk gelegd op de eenheid van de hierboven opgesomde aspecten. Zijn productie aan boeken, brochures, artikelen in kranten en tijdschriften, lezingen onder zijn eigen naam, maar ook bijdragen onder diverse pseudoniemen of in het geheel niet ondertekend, is enorm geweest. Gé Nabrink heeft Anton Constandse eens vergeleken met Ferdinand Domela Nieuwenhuis. Die vergelijking gaat natuurlijk op vele punten mank, maar op één punt zeker niet: Constandse is net als Domela een 'wekker', een politiek-culturele bewustmaker, geweest. Al jong was hij als atheïst een gevreesd debater die op diverse podia met dominees in debat ging. De naoorlogse generatie kent hem vooral van zijn commentaren voor de VPRO-radio. Daarin zette hij kort en krachtig politieke feiten op een rij. VPRO-medewerker Kees Slager weet in zijn bijdrage aan de bundel *Anton Constandse en de VPRO, of 'de plaatsvervanger der dominees'* met goed gekozen fragmenten van oude programma's die sfeer van de Constandse-jaren weer op te roepen. Voor veel eigenwijze adolescenten werd Anton Constandse de 'wijze oude vader'. Maar ook sociaal-democratische politici kwamen graag bij deze formidabele vraagbaak langs. Zijn aimabele, niet dwingende persoonlijkheid was zeker een bindmiddel.
Anton Levien Constandse wordt in 1899 geboren in het Zeeuwse Brouwershaven. Hij komt uit een burgerlijk milieu, gegoede middenstand. Er heerst een vrijzinnige sfeer. Anton Constandse volgt de opleiding tot onderwijzer. Op jonge leeftijd leest hij Multatuli en als zeventienjarige Ibsen en Nietzsche. Door te lezen is hij vrijdenker geworden, vertelt hij later. Een fragment van Proudhon brengt hem in contact met het anarchisme. Constandse heeft slechts kort het beroep van onderwijzer kunnen uitoefenen. Omdat hij omstreeks 1920 wegens heling ongeveer tien maanden in Veenhuizen in hechtenis heeft gezeten, kan hij geen bewijs van goed gedrag meer krijgen. Over dit feit heeft Constandse zelf, om nog onbekende redenen, altijd gezwegen. Tot aan 1940 leeft hij onder moeilijke financiële omstandigheden. Inkomsten verkrijgt hij door het houden van spreekbeurten, het geven van privélessen en de verkoop van brochures van zijn uitgeverijtje Albatros.
Eind jaren dertig kan hij politiek met het anarchisme niet meer overweg. Zijn revolutieverwachtingen spatten uiteen op de harde politieke realiteit van de Spaanse burgeroorlog. De sociale revolutie daar doet hem be-

seffen dat grote politiek altijd een zaak van macht en geweld is. Het anarchisme blijft voortaan voor hem een cultureel-ethische inspiratiebron, politiek heeft het afgedaan. Hij verdedigt de burgerlijke democratie ('het kleinste kwaad') tegenover dictatuur en fascisme ('het grootste kwaad'). Aan fundamentele discussie op dit belangrijke punt onttrekt Constandse zich, wat hem verweten wordt.

In 1940 wordt hij samen met meer dan honderd andere bekende Nederlanders waaronder Willem Drees en Prof. H.J.Pos, als gijzelaar overgebracht naar Buchenwald, later naar Sint-Michielsgestel. Deze traumatische ervaring laat diepe sporen bij hem achter. Persoonlijke contacten die tijdens deze periode gelegd worden, zorgen ervoor dat hij na de oorlog een baan krijgt bij het liberale dagblad *Het Algemeen Handelsblad*. Constandses kritische visie ten aanzien van bolsjewisme en kapitalisme, gevoegd bij zijn politieke afwijzing van het anarchisme, biedt hem voortaan de ruimte op politiek terrein 'kritisch beschouwend' verder te gaan. In zijn commentaren laat hij zo zakelijk mogelijk de feiten spreken. Als chef Buitenland is hij de inspirator van een groep talentvolle enthousiaste medewerkers. Henk Hofland, één van hen, onthult in zijn bijdrage aan deze bundel dat *'De school van Constandse'* nooit bestaan heeft. Constandse schreef ook voor andere bladen als *De Nieuwe Linie, De Groene Amsterdammer* en *Vrij Nederland*.

Dit boek over Anton Constandse bestaat uit drie delen: een eerste deel, *Leven tegen de stroom in*; een tweede deel, *Beredeneerde bibliografie* en een derde deel, *Korte chronologie van zijn leven.*

Het eerste deel van de bundel bevat naast treffende persoonlijke herinneringen aan Constandse ook ontroerende herinneringen van Constandse zèlf aan zijn gijzelaarschap. Beslist de moeite waard, en vaak ook zeer kritisch, zijn de bijdragen die gewijd zijn aan Constandses dissertatie, zijn atheïsme en vrijdenken, zijn uitgesproken meningen over seksuele hervorming en de periode dat hij redacteur van *De AS* en *De Gids* was. Slechts de bijdrage van Peter Zegers *Anton Constandse over het moderne bijgeloof* springt er in ongunstige zin uit; met meer informatie en analyse had deze ongetwijfeld aan kracht gewonnen.

Een verrassing is de bijdrage van Jan de Kievid *Hooggespannen revolutieverwachtingen: Anton Constandse en Latijns-Amerika.* Hij maakt duidelijk dat Constandse te weinig kritisch was ten aanzien van schendingen van individuele vrijheden in Cuba en te weinig belangstelling toonde voor theorieën, en theorievorming, in de sociale wetenschappen. Rudolf de Jong, mede-redacteur van de bundel, valt hem in zijn verhelderende bijdrage *Constandse: anarchisme als consequentie van het atheïsme* daarin bij. Hij merkt op dat Constandse wel erg snel klaarstond om de Verenigde Staten van 'imperialisme' te beschuldigen en soms te schematisch dacht. Voor het Russische optreden in Afghanistan toonde Constandse meer begrip dan voor het enigszins vergelijkbare optreden van de Amerikanen in Vietnam, aldus Rudolf de Jong. Hoe is dat mogelijk? Rudolf de Jong wijt dat aan 'teleurstelling'. Teleurstelling bij Constandse over het feit dat de democratische staten vóór de Tweede Wereldoorlog niet bereid bleken hun eigen cultuur en beschaving tegen het barbarendom te verdedigen en na 1945 de politieke barbaren in de Derde Wereld bewust in het zadel hielden. Maar is dat niet een tè simpele verklaring voor het gedrag van iemand die zo'n diep inzicht in de internationale politiek bezat? Bekend is dat Constandse zeer kritisch tegenover de Sovjet-Unie stond, maar hij kon ook tot opmerkelijke oordelen komen. In zijn boek *Dertig jaar Sovjet-politiek* (1947) concludeert hij bijvoorbeeld dat bijdragen van de buitenwereld aan de wederopbouw van de Sovjet-Unie na de Tweede Wereldoorlog 'meer gelijkheid' en 'meer socialisme' zullen brengen. Bij de echte die-hards kwam hem dat op 'heulen met de Sovjet-Unie' te staan. Ook niet waar. Maar we mogen, ook al is het meer dan vijftig jaar later, die conclusies van

Constandse toch op zijn minst eenzijdig en naïef noemen. Ronduit onthullend vond ik de bijdrage van Hans van Deukeren en Bert Gasenbeek *Het eeuwige examen van een vrijdenker tussen de humanisten*, waarin onverbloemd het vernederende gedrag wordt geschetst dat de voorzitter van het Humanistisch Verbond, Jaap van Praag, tegenover de vrijdenker Constandse ten toon spreidde.

Het tweede deel van de bundel bestaat uit een uitgebreide bibliografie die bewondering afdwingt en die uiteraard nooit compleet kan zijn. Ik mis bijvoorbeeld vermelding van de brochure *Anarchie?* uit 1971 die gebaseerd was op een cursus anarchisme, waarvan de aankondiging is afgedrukt in het onlangs verschenen *Zesde jaarboek Anarchisme* (p. 70).

Het derde deel, een korte chronologie van Constandses leven, doet handig dienst als 'spoorboekje' bij het raadplegen van dit omvangrijke werk. Het is zeer verzorgd uitgegeven door het Humanistisch Archief samen met Papieren Tijger. Voor elke geïnteresseerde is het een must. Wie meer informatie over Anton Constandse wil, raadplege de speciale internetsite: www.human.nl (DdW)

Bert Gasenbeek, Rudolf de Jong en Pieter Edelman (red.), Anton Constandse. Leven tegen de stroom in; Uitgeverij Papieren Tijger en Het Humanistisch Archief; Breda/Utrecht 1999; 268 pag.; f30,-.

ARTHUR LEHNING

Ter gelegenheid van zijn honderdste verjaardag en de toekenning van de P.C. Hooftprijs 1999 verscheen er van Arthur Lehning een bloemlezing uit zijn essays. Hoe nuttig ook - zeker voor diegenen die zich niet eerder in zijn werk verdiept hebben - toch wordt de behoefte aan een biografie van deze bijzondere historicus en anarchist er niet minder om. Zeker nu er zojuist een bundel is uitgebracht over leven en werk van zijn tijdgenoot Anton Constandse - die overigens in diverse opzichten een volstrekte tegenpool was van Lehning - wordt die behoefte alleen maar groter. Zo bezien was de uitgave enkele jaren geleden van het autobiografische Spaans Dagboek dat Lehning in oktober en november 1936 ten tijde van de burgeroorlog bijhield (zie *De AS* 116) uiterst welkom. En ondertussen deed Bert Altena (in *Trouw* van 22.10.99) een eerste opmerkelijke aanzet: hij ziet een verband tussen Lehnings anarchisme en diens jeugd in de Herrnhutters-gemeenschap in Zeist. Lehning als religieus-anarchist?

Voor Lehning heeft er nooit een scheiding bestaan tussen politiek en cultuur. Het door hem opgerichte tijdschrift *i10* met medewerkers als Mondriaan, Kandinski, Bloch en Benjamin is terecht befaamd geworden. Zijn vriendschappen met schrijvers als Marsman, Slauerhoff en Ter Braak (die hem een 'zachte Bakoenin' noemde), broer en zus Wichmann en zeker ook zijn vele buitenlandse contacten - onder meer via de syndicalistische internationale IAA en zijn verblijf in Duitsland, Spanje en Engeland - maakten hem tot een internationale figuur.

Vaak en terecht zijn Lehnings verdiensten voor de wetenschap geroemd. Hij stond aan de wieg van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis en verkreeg wereldwijd bekendheid door de uitgave van de *Archives Bakounine*. En ook door zijn marxisme-kritiek en anarchosyndicalisme heeft hij - niet alleen in Nederland - een belangrijke bijdrage geleverd aan de anarchistische theorievorming.

De nieuwe bundel essays weerspiegelt de vele kwaliteiten en interesses van Lehning, al zijn zijn anarchosyndicalisme en marxisme-kritiek nogal onderbelicht. Maar met uitzondering van een bijdrage over Kroonstad uit 1992 zijn alle stukken in eerder verschenen bundels van Lehning te vinden. Verrassend kan deze nieuwe bundel dan ook niet genoemd worden. (HR)

Arthur Lehning, De tocht naar Ithaka. Beschouwingen over politiek en cultuur; samengesteld en ingeleid door Toke van Helmond; Meulenhoff, Amsterdam 1999; 267 pag.; f34,90.

DE HELE VROUW?

Germaine Greer is vooral bekend geworden door haar boek *De vrouw als eunuch*. Ze was

nooit van plan om daar een vervolg op te schrijven, maar op het moment dat de zogenaamde lifestyle-feministes aantoonden dat "het feminisme precies ver genoeg was gevorderd om aan hun behoefte aan geld, seks en mode te voldoen" en het daarbij lieten, vond ze het "niet langer verantwoord om te blijven zwijgen". Strijdbaar is ze zeker. Het is een 'ouderwets' felle tante. "Ik probeer aan te tonen", zegt ze in een interview met *de Volkskrant*, "hoe de moderne consument steeds geraffineerder wordt gemanipuleerd en steviger onderdrukt door het internationale bedrijfsleven, door de marketing, de media. Vooral vrouwen zijn daar het slachtoffer van." Maar vrouwen zijn niet alleen slachtoffer in de ogen van Germaine Greer: "Overal waar mannen optreden, gaan vrouwen over tot ziekelijk flirtgedrag en laten ze zich de tweede viool aansmeren." Zelf heeft ze één zwakte: mannen; ze is een "onverbeterlijk heteroseksueel". Komt daar wellicht die rancuneuze toon en dat complotdenkerige geredeneer vandaan, die haar nieuwe boek *De hele vrouw* op veel plekken onredelijk en dus weinig interessant maken? Ze zet zich af tegen mannen, maar kan ze tegelijkertijd onmogelijk missen.

Veel aandacht is er voor het lichaam; ongeveer eenderde van het boek besteedt ze aan thema's als baarmoeder, borsten, schoonheid, abortus. De medische wereld wordt door haar beschreven als een groot en machtig mannenbolwerk vol met artsen die niets liever willen dan vrouwenlichamen van top tot teen onderzoeken en binnenstebuiten keren zonder dat dat ook maar ergens goed voor is.

De felheid waarmee ze tekeer gaat tegen de schoonheidsmythe is me uit het hart gegrepen. "Barbie is er medeverantwoordelijk voor dat wereldwijd vrouwen met brede schouders, korte benen en dikke lijven, kortom echte vrouwen, net zo'n hekel hebben aan hun lichaam als wij, zodat ze veel geld, dat ze ook hadden kunnen uitgeven aan boeken, fietsen of computers, besteden aan goedkoop geproduceerde en peperduur verpakte 'schoonheids'-producten." Toch blijft ze helaas redeneren in termen van mooi en lelijk. 'Het recht hebben om lelijk te zijn' is een leuke draai aan een naar mijn idee gigantisch onderschatte vorm van onderdrukking: die van het indelen van mensen in mooie en lelijke (of minder mooie) exemplaren. Maar bevrijdend lijkt het me pas wanneer die hele beoordeling beschouwd zou worden als 'niet van toepassing' en mensen bij het elkaar bekijken slechts af zouden gaan op gezichtsuitdrukkingen, lichaamstaal, woorden en daden.

Op een aantal gebieden redeneert ze ergerlijk bekrompen. Zo doet ze bijvoorbeeld erg domme, ondoordachte en ongevoelige uitspraken over wat zij noemt geslachtsveranderende operaties. Mensen die de pech hebben gehad met een lichaam geboren te zijn dat kenmerken draagt van een geslacht waar ze zich geheel onbekend mee voelen of mensen die zich in geen van beide geslachten thuisvoelen, roepen bij haar blijkbaar geen enkel gevoel van verwantschap op. Integendeel, op deze toch al zwaar gediscrimineerde groep laat zij ongegeneerd haar hatelijke complotdenken los. Hier draaft zij totaal door in essentialistisch denken over het vrouw-zijn. Niet veel wijzer toont ze zich in het hoofdstuk over vrouwenbesnijdenis. Terwijl ze ontzettend tekeer gaat tegen alles wat met vrouwen in ziekenhuizen gebeurt, vanuit een groot wantrouwen naar artsen, oordeelt ze onwaarschijnlijk mild over alle soorten vrouwenbesnijdenis. Die ziet ze namelijk als een vrouwenaangelegenheid, dus is het goed. "Het is waar dat GVV (genitale verminking bij vrouwen, RW) een ernstig gezondheidsrisico met zich meebrengt, maar het lijdt geen twijfel dat het ook een ingreep met een aanzienlijke culturele waarde is, omdat het vijftig jaar van voortdurende criminalisering en georganiseerde propagandacampagnes heeft doorstaan." Dus iets dat lang blijft bestaan tegen de kritiek in is van grote culturele waarde? Maar hoe zit het dan met seksisme, dat toch ook al zeker vijftig jaar de feministische kritiek trotseert?

Germaine Greer is, zoals veel mensen, een vat vol tegenstrijdigheden. En dat laat zich lezen in dit boek. Felheid is natuurlijk leuk, maar het kan snel overgaan in klagerigheid, en dat verveelt na een aantal bladzijden. Daarnaast is het irritant om een betoog van meer dan 400 bladzijden te lezen zonder te weten wat ze nu eigenlijk met al die feitjes en meningen, dommigheden en kwinkslagen wil zeggen. Ze moet niets hebben van technologie, maar zegt nergens wat daar dan op zich slecht aan is, haar wantrouwen is vooral gericht op de mannen achter de knoppen. En mannen houden niet van werken, zijn liever lui, vrouwen doen het saaie en zware werk. Het meeste huishoudelijke werk is overbodig, maar vrouwen blijven het doen. Tja. Opsommingen, constateringen. Erudiet wordt ze genoemd. Maar wat ik mis is een blik op andere mogelijkheden, terwijl die er toch zeker zijn.

Hoe rolgedrag doorgegeven wordt, blijkt onder andere uit een onderzoek waarin mensen een ingezwachtelde baby heel anders behandelden wanneer hen werd gezegd dat het een jongetje was dan wanneer ze meenden met een meisje van doen te hebben. De jongetjes kregen sneller hun zin.

Maar denk niet dat Greer hieruit concludeert dat vrouwelijkheid niet bestaat. In het laatste hoofdstuk, dat handelt over bevrijding, zegt ze: "Sommigen beweren dat de vrouw pas vrij is zodra ze bevrijd is van de vrouwelijkheid zelf. Judith Lorber blikte vooruit naar een tijd waarin we bij de geboorte misschien niet meer vragen wat voor een geslacht het kind heeft, omdat dat er absoluut niet meer toe doet." Dat druist in tegen het essentialistiese vrouwbeeld van Germaine Greer. Ze komt dan ook, om het idee van Judith Lorber te ontkrachten, met een uiterst zwak voorbeeld waaruit moet blijken dat kinderen die 'gendervrij' zijn opgevoed toch de neiging hebben zichzelf in een geslacht in te delen. Dit is kenmerkend voor het hele boek, je krijgt al snel de indruk: ze kletst maar wat. Veel feitjes, veel rake uitspraken, veel missers, weinig samenhang en volop tegenstrijdigheid. Maar gezien de enorme stapels in de boekhandel verkoopt dat goed. (RW)

Germaine Greer, De hele vrouw. Vertaling Ton Heuvelmans; Meulenhoff, Amsterdam; 412 pag.; f45,00.

DADAÏSME

Hoe monumentaal moet heilzame verwarring zijn?

Als *Jésus Christ Rastaquière* van Fransis Picabia moet worden vertaald als *Jesus Chrustus Quibus*, waarom moet dan verwezen worden naar het Woordenboek der Nederlandse Taal. Waarom niet vertaald als *Jezus Christus Swieber*, die daaraan de dimensie van een Hollandse tango toevoegt?

Waarom naar aanleiding van deze conclusie in het kader van de patafilologische discursiviteit niet te hoop gelopen voor een massaal conflict in het belang van de wetenschap? Dat maakt meteen een einde aan het *monumentale* karakter van dit werk en dus aan de verstening die daarvan een gevolg is. Kunnen Don Juan en de Stenen Man zich nog permanent in een pendelbeweging tussen liefde en dialectiek begeven? Onder hun golfbewegingen zal de aarde bibberen, omdat haar pafferige lever moet schudden van het lachen.

Alleen de geweren dienen in een knoop gelegd te worden om vervolgens tot kunst en dus tot afschrikwekkend voorbeeld te worden verheven.

Het boek kent hiervan vele voorbeelden die geen nadere toelichting behoeven. (JB)

Francis Picabia, Jezus Christus Quibus; Uitgeverij Vantilt, Nijmegen 1999; ISBN 90 57697 23 6; f29,90.

CHRISTEN-ANARCHISME

Op reis door Trier trof ik in de verder totaal kale Constantinuskirche een verzameling billboards aan van een petitiebeweging Solidariteit. Dit is een internationale oecumenische beweging die vanuit oppositiestromen binnen de christelijke kerken een beroep doet op de gelovigen om zich in te zetten voor de strijd tegen de honger in de wereld. Zó is het allemaal begonnen.

De gehele beweging presenteert zich - aanvankelijk nogal reformistisch - als een peti-

tiebeweging tegen de wereldmachten om het nieuwe millennium aan te vangen met kwijtschelding van schulden aan de (armste) ontwikkelingslanden. De schulden zijn immers niet door de inwoners gemaakt, maar door de staatsleiders die nota bene door diezelfde geldschieters (van Oost en West) in het zadel zijn gehouden. En het geld is vooral besteed aan wapentuig om diezelfde bevolking te onderdrukken. De beweging beroept zich vooral op de steun van kerkelijke gezagsdragers, waaronder veel roomskatholieke, maar wijst tegelijkertijd naar de initiatieven van mensen als Paolo Freire, die per slot van rekening ook uit de kerkelijke zending zijn voortgekomen.
Uiteindelijk leidt dit tot het volgende beeld: de honger in de wereld en de ontwikkeling van de armste landen kunnen niet door staten worden opgelost. Ontwikkeling kan alleen slagen als de hongerigen hun eigen samenleving organiseren. Staten en op militaire leest geschoeide gezagssystemen van bovenaf kunnen deze ontwikkeling slechts belemmeren. Zijn wij solidair tegen de honger, dan dienen wij deze stelsels, liefst langs vreedzame weg, te bestrijden.
Of alle afdelingen van deze solidariteitsbeweging deze denkbeelden onderschrijven, moet nog worden uitgezocht. Zeker is, dat de Spaanse afdeling dit doet en daarbij openlijk anarchistische propaganda voert. In Sevilla, waar de binnenstad zich voordoet als het bolwerk van het meest 'zwarte' katholicisme en de goedevrijdagprocessies met gekapte mannen nog immer tot de folklore behoren, kwam ik de billboards op straat tegen. Men verkocht een tijdschrift *Autogestión*, met op het voorblad de tekst: "Wij leven in oorlog. De handel in honger maakt ons dood. Wij zijn geen onschuldige slachtoffers omdat wij eenvoudigweg aanhangers zijn van de staat." Daarnaast verspreidt men behalve de oproepen van kerkelijke leiders ook pamfletten van Tolstoj en Gandhi. Ik kocht een exemplaar van dat tijdschrift (oktober 1999). Het riep op tot boycot van de verkiezingen (toon je afwijzing van het Europarlement door blanco te stemmen!). Ook publiceerde het een uitvoerig interview met Toni Negri, de bekende theoreticus van de Italiaanse stroming der autonomen, met eisen voor zijn vrijlating. Tenslotte stelt het dat de bestaande wereldeconomie de ware wereldeconomie niet kan zijn, omdat zij door de uitsluiting van zoveel massa's slechts tot dictatuur en onderdrukking kan leiden. In een katern *Andalusia autogestionaria*, dat speciaal aan de streek is gewijd, komt een sonnet voor over geweldloze weerbaarheid dat daarnaast echter ook oproept tot verzet tegen elk partijstelsel als organisatievorm. Vooral voor antimilitaristische samenwerkingsverbanden lijkt mij contact met deze solidariteitsbeweging erg belangrijk. Haar gedachtengoed loopt te zeer parallel met discussies die ook in Nederland worden gevoerd en vooral het mondiale cijfermateriaal doet het goed als propaganda! Het Spaanse internet-adres voor berichten die door deze beweging worden verspreid is http// www.solidaridad.net Het redactie-adres van *Autogestion*, uitgegeven door *Solidaridad con las Empobrecidos de la Terra*, is Avenida Monforte de Lemas 162, 28029 Madrid. (JB)

BATAAFSCHE REPUBLIEK

Gerrit Paape (1752-1803) schreef de 'droomroman' *De Bataafsche Republiek*. Daarover wordt bij de aanbieding van een recente heruitgave ervan beweerd, dat dit het enige revolutionaire utopia is dat de Nederlandse literatuur rijk is. Ik ken de Nederlandse literatuur onvoldoende om dat te kunnen beamen of ontkennen. De bewering laat ik dus voor wat ze waard is. De volledige titel van het oude geschrift luidt: *De Bataafsche Republiek zo als zij behoord te zijn, en zo als zij weezen kan: of revolutionaire droom in 1798 wegens toekomstige gebeurtenissen tot 1998.*
De heruitgave van de tekst is door zijn bezorger, Peter Altena, voorzien van een nawoord. Dat nawoord roemt de rijkdom van het talent van Gerrit Paape. Ik heb dat talent in zijn tekst niet zo kunnen onderkennen - althans blijk ik er kennelijk niet bevattelijk

voor te zijn. Tegendraads zal deze Paape overigens ongetwijfeld geweest zijn.
Het echte vuurwerk van tegendraadsheid vind ik wel bij iemand die een eeuw eerder dan Paape leefde, te weten Adriaan Koerbagh (1632-1669). In het door hem samengestelde woordenboek lezen we bijvoorbeeld bij het woord 'altaar': heiligingsplaats of wijdingsplaats. De dienst van de roomsen op hun heiligingsplaatsen bestaat niet, zoals bij de joden en de heidenen, uit het slachten van dieren maar uit een veel merkwaardiger zaak, namelijk het maken van mensen. Want zij kunnen wat zelfs God niet kan: op ieder uur van de dag uit een stukje meelgebak een mens maken. O groote onsinnigheyd! Daar bleef het niet bij. Een en ander leidde uiteindelijk tot vervolging van Koerbagh. Hij hoorde tegen zich eisen: dertig jaar celstraf, het doorboren van zijn tong met een gloeiende priem (om hem het spreken te beletten) en het afhakken van zijn rechterduim (om hem het schrijven te beletten). De straf werd overigens niet ten uitvoer gelegd. Wel werd hij naar het rasphuis overgebracht, alwaar hij na enige tijd aan zijn ontberingen overleed.
Kortom, als ik me toch met tegendraadsheid zou bezig houden, kwam ik eerder bij Koerbagh dan bij Paape terecht. De verdienste van de heruitgave van de Bataafsche Republiek blijft niettemin dat nu tenminste een vergelijk tussen teksten is te maken. (ThH)
Gerrit Paape, De Bataafsche Republiek, bezorgd door P. Altena; Uitgeverij Vantilt, Nijmegen 1998; 120 pag.; f24,90.
A. Koerbagh, Woorden van de duivel. Een bloemlezing uit het enige verboden Nederlandse woordenboek, samengesteld en van een inleiding voorzien door E. Sanders; Utrecht 1993.

SPIRITUEEL ANARCHISME

Er zijn anarchisten die zich keren tegen elke vorm van discipline. Zelfs de als knellend ervaren oorspronkelijke familiebanden en gezinsstructuren worden gezien als bedreigingen van eigen authenticiteit. Veelal noemen zij zich trots 'vrijgeest'. Ze menen 'baas in eigen geest' te zijn.
Er zijn gelukkig ook anarchisten die het beginsel van de onderlinge solidariteit propageren. Hun beginsel is niet het 'autonome ikje', maar zij leggen meer de nadruk op sociale en maatschappelijke verhoudingen en propageren een organisatie van onderop. Mede daardoor menen zij ook aan de vrijheidsopvattingen een sociale basis te verlenen.
Bovendien zijn er anarchisten die de vrijheid van de geest in een meer wijsgerige context plaatsen. Niet het 'maatschappelijk zijn', maar het inzicht vanuit de rede is maatgevend. De spirituele anarchist denkt universeel en weet zich dan ook gebonden aan de rede. Daarin is dus het belang van de medemenselijkheid inbegrepen.
De spirituele anarchist is onderdeel van de oneindige cyclus van het universele gebeuren. Hij is een schakel tussen vrijgeesten van toen en de vrijgeesten van morgen. Wim de Lobel staat in een lange traditie van die vrijgeesten. Hij toont veel respect voor de Rotterdamse filosoof Jan Börger, wiens wijsgerige uiteenzettingen hem hebben gevormd. Mede rond het werk van Hegel heeft hij in de loop der jaren een aantal intrigerende gedachtengangen ontwikkeld. Deze zijn nu gebundeld en onlangs in druk verschenen onder de titel *Spiritueel anarchisme en de orde van de zelfbeteugeling.*
Het zijn vijf verhandelingen waarin hij vanuit verschillende invalshoeken aandacht vraagt voor het zelforganiserend kosmisch proces dat culmineert in de menselijke rede. De Lobel tracht aan de hand van historisch-culturele inzichten en hedendaagse wetenschappelijke ontdekkingen te laten zien dat psychische en fysische gebeurtenissen zijn te begrijpen als reflexieve verhoudingen in een toenemende complexiteit waarin de menselijke rede zijn specifieke rol heeft. (IL)
Wim de Lobel, Spiritueel anarchisme en de orde van de zelfbeteugeling; Jan Börger-Bibliotheek, Moerkapelle 1999; geïll.; 112 pag.; f15,- (bestellen via de boekhandel of rechtstreeks bij de uitgever Jan Börger-Bibliotheek, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle; postgiro 77036).

Beste lezer(es),

* Zojuist is de bibliografie van *De AS* over de periode 1972 tot en met 1998 van de pers gerold. Dit boekje van ruim honderd pagina's omvat een auteursdeel, een overzicht van alle boekbesprekingen die in die 26 jaargangen zijn verschenen en een uitgebreid onderwerpsdeel. In de vorige AS (126/127) schreef samensteller Erwin Muilwijk over wat men zoal in de bibliografie, waarin ook het afzonderlijk verschenen *Eerste Jaarboek Anarchisme* is opgenomen, kan aantreffen. Het boekje kost (inclusief verzendkosten) 15 gulden en is bij de administratie te bestellen door storting van dat bedrag op postgiro 4460315 van De AS in Moerkapelle.
* Tegelijk zijn nu alle tot dusverre verschenen afleveringen van De AS - origineel dan wel in reprint - leverbaar tegen gereduceerde prijzen. Daardoor is het voor ieder mogelijk om kennis te nemen van hetgeen in al die jaren in dit tijdschrift is gepubliceerd. Een compleet overzicht van alle nummers is elders in dit infokatern opgenomen.
* Vanwege de verschijning van de bibliografie introduceren we een extra voordelige aanbieding: alle AS-nummers, het Eerste Jaarboek en de bibliografie zijn in één pakket verkrijgbaar dat (inclusief verzendkosten) 200 gulden kost. Voor dat geld krijgt u dus zo'n 5200 pagina's aan artikelen en bovendien een bibliografische leeswijzer thuisbezorgd. Vanzelfsprekend geldt deze feestelijke aanbieding slechts zolang de voorraad strekt. Daarnaast blijft de lopende aanbieding (alle nog leverbare afleveringen van De AS, uitgezonderd de reprints voor een bedrag van 75 gulden) onverminderd van kracht. Bestellen door storting op postgiro 4460315 van De AS in Moerkapelle.
* Heel wat minder feestelijk is het met de financiële positie van De AS gesteld. Tot nog toe ontvingen we namelijk aanmerkelijk minder bijdragen voor ons Steunfonds dan in voorgaande jaren. Hierbij doen we dan ook een dringende oproep om dit tijdschrift (nogmaals) geldelijk te ondersteunen. Ondertussen zijn we daardoor gedwongen de abonnementsprijs te verhogen tot 35 gulden per jaar.
* Ook in 2000 combineren we de uitgave van het Jaarboek Anarchisme weer met een dubbelnummer van De AS. Die zomeruitgave zal (deels) gewijd zijn aan het thema landbouw. Daarnaast ontvangen de abonnees in het voorjaar en het najaar twee afzonderlijke themanummers.
* Tot slot: stuur ons namen en adressen van mogelijke belangstellenden die we op proef met De AS kennis kunnen laten maken of geef een cadeau-abonnement (met welkomstpremie). Ook kunt u gebruik maken van onze speciale aanbieding van boeken en brochures (zie Reprint Reeks en Overige Uitgaven elders in dit infokatern); deze 15 uitgaven bieden we aan in een totaalpakket dat slechts 50 gulden (inclusief porto) kost. Bestellen door storting van dat bedrag op postgiro 4460315 van De AS in Moerkapelle onder vermelding van 'speciale aanbieding boeken en brochures'.

Redactie en administratie De AS

LOSSE EXEMPLAREN

Zolang de voorraad strekt zijn nog losse exemplaren verkrijgbaar van diverse reeds verschenen *afleveringen* van de AS. Men kan deze nummers bestellen door storting/overmaking van ƒ4,- (inclusief verzendkosten) op postgiro 4460315 van de AS, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle. In verband met de portokosten moet voor tenminste ƒ12,- besteld worden!

Leverbaar zijn de volgende afleveringen: nr. 38 (Bedrog van het kapitaal), nr. 41 (Gezondheidszorg), nr. 42/43 (Proudhon), nr. 44/45 (Onkruit & Antimilitarisme), nr. 46 (USA), nr. 47 (Geweld), nr. 55/56 (Politieke vorming), nr. 59/60 (Anarchistische perspectieven), nr. 61 (Marx), nr. 63 (Anarchie & avantgarde), nr. 64 (De crisis), nr. 65 (Nationalisme & bevrijdingsbewegingen), nr. 66 (Een libertaire staat?), nr. 67 (Arbeidsethos), nr. 68 (Anarchisme & utopie), nr. 69 (Nieuwe sociale bewegingen), nr. 70 (Clara Wichmann), nr. 71 (Staatskunst of straatcultuur), nr. 72 (Eigendom), nr. 73 (Technologie), nr. 74 (Spanje 1936-1986), nr. 75 (Macht), nr. 76 (De sociocratie van Kees Boeke), nr. 77 (De verwording van rechts), nr. 78 (Max Stirner), nr. 79 (Musica Anarchica), nr. 80 (Berlijn), nr. 81 (Onderdak), nr. 82 (Tegenethiek), nr. 83 (Provo), nr. 84 (Oost-Europa), nr. 86 (Literatuur), nr. 87 (Domela Nieuwenhuis), nr. 88 (De staat van de ecologie), nr. 89 (Onder anarchisten), nr. 90 (De verlokking van rechts), nr. 91 (Murray Bookchin), nr. 92 (Menselijke natuur en anarchisme), nr. 93 (Stad, straat, federatie), nr. 94 (Het labyrint van de vrijheid), nr. 95 (Christen-anarchisme), nr. 96 (Buitenstaanders over anarchisme), nr. 97 (Israël), nr. 98 (Transport), nr. 99 (Sarajevo), nr. 100 (Beeldvorming), nr. 101 (Media), nr. 102 (Nederland immigratieland), nr. 103 (William Godwin), nr. 104/105 (België), nr. 106 (Economie), nr. 107 (Politiek), nr. 108 (Wim van Dooren), nr. 111 (Voorheen Sovjetunie), nr. 113 (Gustav Landauer), nr. 114 (Poëzie als ordeverstoring), nr. 115 (Latijns Amerika), nr. 117 (Domela als internationale figuur), nr. 118 (Italië), nr. 121 (Leren), nr. 124 (Dieren), nr. 125 (Disciplinering).

Nr. 109/110 (De bevrijding van het anarchisme), nr. 112 (Tweede Jaarboek Anarchisme), nr. 116 (Derde Jaarboek Anarchisme), nr. 119/120 (Vierde Jaarboek Anarchisme), nr. 122/123 (Vijfde Jaarboek Anarchisme) en nr. 126/127 (Zesde Jaarboek Anarchisme) kosten ƒ8,50 per stuk.

Er zijn nu ook *reprints* verkrijgbaar van: nr. 1 (Syndicalisme), nr. 2 (Marxismekritiek), nr. 3 (Anarchisme vandaag), nr. 4 (Vrouwenbevrijding), nr. 5 (Zelfbeheer), nr. 6 (Registratie), nr. 7 (Energie), nr. 8 (Anarchisme & parlement), nr. 9/10 (Onderwijs, opvoeding, misvorming), nr. 11 (De vakbeweging in de krisis), nr. 12 (De Grote Depressie), nr. 13 (Terrorisme), nr. 14 (Godsdienst), nr. 15/16 (Fascisme), nr. 17 (Misdaad en straf, met teksten van Clara Wichmann), nr. 18 (Arthur Lehning), nr. 19 (Antimilitarisme), nr. 20 (Monarchie en Oranje), nr. 21/22 (Bakoenin), nr. 23 (Duitsland), nr. 24 (Anarchisme), nr. 25 (Organisatie), nr. 26 (Kiezen of delen), nr. 27 (Bouwen & wonen), nr. 28 (Kropotkin), nr. 29/30 (Veiligheid), nr. 31 (Milieu & macht), nr. 32 (Ontwikkelingshulp?), nr. 33/34 (Sexualiteit), nr. 35 (Anarchisten en de staat), nr. 36 (Europa), nr. 37 (Anarchisme en wetenschap), nr. 39/40 (Anton Constandse en het anarchisme), nr. 48 (Kunst & Anarchie), nr. 49 (Stembiljet of sociale aktie), nr. 50/51/52 (Anarchisme over de grenzen), nr. 53 (De Staat van verzorging), nr. 54 (Schijnanarchisme), nr. 57 (Tolstoj), nr. 58 (Coöperaties en collectieven), nr. 62 (Bart de Ligt), nr. 85 (Anarcha-feminisme).

Als *speciale aanbieding* geldt: alle nog leverbare afleveringen (exclusief reprints) van *De AS* voor slechts ƒ75,- 3

REPRINT REEKS

De AS brengt een serie herdrukken van oude anarchistische pamfletten en brochures. In deze reprint-reeks van curieuze geschriften zijn nu verschenen:

- Anton Constandse, *Anarchisme*; een uit 1930 daterende, 14 p. omvattende beschouwing die bij Constandse's eigen uitgeverij de Albatros verscheen (001);
- R. Tamminga, *Theorie en praktijk van het nemen*; een begin deze eeuw door de schrijver in eigen beheer uitgegeven brochure van 16 p., waarin het neem- en eetrecht wordt verdedigd (002);
- Henk Eikeboom, *De anarchist en het huwelijk*; een 24 p. tellende, in 1921 bij Libertas (de drukkerij van Rijnders' Vrije Socialist) verschenen betoog van Henk Eikeboom dat veel stof deed opwaaien. Clara Wichmann sabelde Eikebooms pleidooi voor 'Stirneriaanse lustbeleving' fijntjes neer (003);
- Anton Constandse, *Heinrich Heine als dichter en denker*; een uit 1928 daterende, 48 p. tellende brochure van Constandse, opgenomen in de bundel *Groote Persoonlijkheden*, een uitgave van Orion (1928) die sindsdien nooit herdrukt is (004);

- J. Bedeaux en K.A. Fraanje, *Rhapsoden, zangen in modern gewaad*; een bundel die in 1951 verscheen bij Het Rode Boek te Rotterdam. Met een inleiding van B. Damme. 64 p. (bestelnummer: 005);
- Simon Radius, *Proudhon over kerk en samenleving*; een in 1981 bij de Vrije Gedachte verschenen essay. 42 p. (bestelnummer: 006);
- Piet Kooijman, *Heden, verleden en toekomst in zakformaat*; een reprint van de in 1935 voor het eerst verschenen brochure over de voorhoedefunctie van de gedeklasseerden ('neem en eet'), aangevuld met een herdruk van het artikel *De vooruitzichten der arbeidersbeweging* uit datzelfde jaar en een biografische schets van Piet Kooijman door Hans Ramaer. 48 p. (bestelnr.: 007).

Deze reprints kan men franco per post ontvangen door storting/overmaking op postgirorekening 4460315 van De AS, Moerkapelle met vermelding van bestelnummer(s): 001-003: ƒ6,=; 004: ƒ6,=; 005: ƒ6,=; 006: ƒ6,=; 007: ƒ6,=.

OVERIGE UITGAVEN

Eerste Jaarboek Anarchisme; 151 p.; inclusief verzendkosten ƒ12,50.
Anton Constandse, *De zelfvernietiging van het protestantisme*, een in 1926 verschenen kritische beschouwing van de godsdienst. Complete reprint in paperback; VIII + 120 pag.; inclusief verzendkosten ƒ15,-.
Anton Constandse, *De ellende der religie*. Reprint van brochure uit 1923; 20 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *God is het kwaad*. Reprint van brochure uit 1924; 31 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Anton Constandse, *Kan er een God zijn?*. Reprint van brochure uit 1927; 16 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Godsdienst opium voor het volk*. Reprint van brochure uit 1929; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Nederland, God en Oranje*. Reprint van brochure uit 1932; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Hans Ramaer, *Het individualisme van Anton Constandse*. Tekst van de achtste Anton Constandselezing (1994) voor De Vrije Gedachte in brochurevorm; 22 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Alle uitgaven te bestellen door storting op postrekening 4460315 van De AS te Moerkapelle.

Invullen en in gefrankeerde enveloppe opsturen naar adm. De AS,
pb 43, 2750 AA Moerkapelle

- **Ik word abonnee en stort een bedrag van ƒ35,- op postgiro 4460315 van De AS in Moerkapelle voor een jaarabonnement 2000.**
- **Ik geef een jaarabonnement op De AS cadeau aan:**

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . .

Dit cadeau-abonnement betreft jaargang 2000. Ik betaal daarvoor ƒ35,- via postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.
Nieuwe abonnees, alsmede degenen die een cadeau-abo geven, ontvangen gratis een reprint van oude anarchistische brochures (zie hierboven), naar keuze 001-003, 004, 005, 006 of 007.

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . . **Ik kies reprint** . . . .

Datum: . . . .   **Handtekening:** . . . .

Wim de Lobel

**SPIRITUEEL ANARCHISME
EN DE ORDE
VAN DE ZELFBETEUGELING**

BUNDEL
- *Spiritueel anarchisme*
- *De waarheid is rond*
- *Gedachten rondom zonnewende*
- *Mannelijk deeltje*
- *Filisofie van het vrouwelijke*



HET UNIVERSELE PRINCIPE - ARCHE ANARCHOS ESTIN

SPIRITUEEL ANARCHISME

Volgens de Rotterdamse filosoof Jan Börger betekent anarchisme innerlijke vrijheid vanuit bewustwording. Anarchisme is méér dan een theorie van maatschappelijke zelforganisatie. Want anarchisme vertegenwoordigt het stadium in de cultuur van volledige ontwikkeling van de mensheid als daadwerkelijk zelfbewustzijn. Börger heeft de lijn doorgetrokken van de filosofie van Hegel. Die heeft vanuit zijn dialectisch en speculatief denken gesteld: "Het rijk van de geest, dat is het rijk van de vrijheid." Het strikt logisch wijsgerige denken heeft zowel voor Hegel als voor Börger een kosmische dimensie. Er is sprake van een universele zelfwerkzaamheid en wording. Tevens is er sprake van kosmische reflectie, door het in eeuwige kringloop betrokken zijn van bewustzijnsprocessen. Naar Börgers visie voltooit de menselijke bewustwording zich uiteindelijk in de vrijheid van een 'spiritueel anarchisme'.

Spiritueel Anarchisme; (Bundel) 1999, 112 blz. geïll. ISBN 90- 76033- 04-8
Prijs inclusief porto *f* 15,00
Bestellingen via de boekhandel of rechtstreeks bij
de uitgever Jan Börger-Bibliotheek Postbus 43,
2750 AA MOERKAPELLE. Postgiro 77 0 36. Telf. 079 593 6254.

Prijs *f10,-*